Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

IV

Herausgegeben von

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Neu-Strelitz 1796
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 098

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierter Band.

1796.

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes erstes Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des ersten Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Briefe über den Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. Von dem Herausgeber. S. 1

II. Recensionen philosophischer Schriften.

2) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. 1795. 81

I.

Philosophische Briefe über Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe.

An den Herrn Stadtschreiber Krais in Beilstein.

Erster Brief.

Sie sind es nicht allein, Theurer Freund, der gegen die kritische Philosophie die Klage führt, daß sie an dem Kaltsinn gegen die Religion Schuld sei, welcher als ein so auffallendes Zeichen unsrer Zeit wahrgenommen werde. Auch Andere

haben dies schon, zum Theil öffentlich, gesagt; noch mehrere haben es wohl ingeheim gedacht und verschwiegen. Der Verdacht ist zu gehässig, als daß ich nicht diese Philosophie bei Ihnen dagegen zu rechtfertigen suchen sollte.

Die Klagen über moralischen Verfall der Zeitgenossen und besonders über zunehmende Irreligiosität, welche man — eben so wie die Klage über schlimme Zeiten — in jedem Zeitalter ertönen hört, sind gemeiniglich übertrieben und sehr oft ungegründet. Man könnte also vielleicht noch fragen, ob auch nur das Factum, worauf die Anklage gerichtet ist, gegründet sei.

„Sind nicht, sagen Sie, unsre Gotteshäuser so leer? „und werden sie nicht von Tag zu Tage leerer? Wird nicht „sogar schon der ganze Stand der Religionslehrer hie und da „laut genug für etwas sehr Entbehrliches erklärt, das nur „den Staat beläſtige, und dessen Aufhebung, wo sie noch „nicht geschehen ist, je eher je lieber zu wünschen wäre?"

Wenn man nicht sehr oberflächlich urtheilt, so muß man den Werth der gemeinschaftlichen öffentlichen Andacht gerade so richtig zu schätzen wissen, als Sie ihn schätzen, um aus der Vernachläßigung derselben diesen Schluß zu machen. Aber daraus allein würde doch jenes Factum noch nicht mit Sicherheit geschlossen werden können. Und, was das zweite betrifft, so mögen diese wohl selbst großentheils eher Ursachen als Opfer der Gleichgültigkeit sein, welche die Religion in unsern Zeiten erfährt.

Inzwischen fehlt es nicht an andern Zeichen, aus denen sich das Factum unbezweifelter abnehmen läßt. Sie haben einige davon in Ihrem Briefe selbst berührt, und zum Theil sehr treffend gezeichnet. Es wäre überflüssig, mehrere dergleichen, die sich freilich von allen Seiten anbieten, hier anzuführen. Ich habe auf einen möglichen Zweifel gegen das Factum bloß darum hingedeutet, um bemerklich zu machen, mit welcher Behutsamkeit man zu Werke gehen müsse, wenn man über ein ganzes Zeitalter urtheilt.

Uebrigens räume ich sogar noch mehr ein, als Sie selbst behauptet haben. Es ist unläugbar, daß die Gleichgültigkeit gegen die Religion in unsern Tagen — wenn auch nicht an Ausbreitung in Rücksicht auf die Subjecte, (wenigstens würde mir diese Behauptung gewagt scheinen!) doch um so gewisser — an Umfang in Rücksicht auf das Object gewonnen, und zugleich einen ganz ungewöhnlichen Grad der Kälte erreicht hat. Man findet Geringschätzung der Religion vielleicht jetzt nicht einmal so häufig als sonst; aber, was sonst nur Lauigkeit der Gesinnung war, ist jetzt zu einem Grad der Kälte gestiegen, von dem ein anderes Zeitalter wohl wenig Beispiele aufzuweisen hat. Eine auffallende Folge davon, die Sie gewiß auch bemerkt haben, ist die Erscheinung, daß der Religionshaß in eben dem Maße seltner geworden ist, in welchem dieser Kaltsinn gegen die Religion unter uns zugenommen hat. Am meisten aber zeichnet sich unser Zeitalter von andern dadurch aus, daß Gleichgultigkeit gegen alle Religion überhaupt unter uns herrschend

geworden ist. Sonst gab es doch nur Naturalisten, Deisten, Theisten; die Anzahl der Atheisten war wenigstens nicht überwiegend; die Geringschätzung traf größtentheils nur die positive Religionen, die Achtung gegen die sogenannte natürliche Religion blieb dabei meistens unangetastet. Ganz anders jetzt. Ohne alle Uebertreibung kann man sagen:

Es ist Geist unsers Zeitalters, d. h. es ist bei einem sehr beträchtlichen Theile der jetzt lebenden Menschen unter den cultivirten Nationen, und zwar gerade bei demjenigen Theil, den wir den aufgeklärten und denkenden nennen, bald stillschweigend bald öffentlich als ausgemacht angenommen, daß die Religion überhaupt dem Menschen entbehrlich sei. Man fängt an, die Religion allgemein als eine bloße Krücke anzusehen, welche man zwar dem großen Haufen, bis er auf seinen eigenen Füßen zu stehen gelernt habe, noch lassen müsse, welche aber auch ihm durch die vereinten Bemühungen der jüngern philosophischer gebildeten Volkslehrer bald eben so entbehrlich sein werde, als sie es jetzt schon dem denkenden Theil der Zeitgenossen geworden sei.

Daß man von einer so auffallenden Erscheinung unsrer Zeit eine andere noch auffallendere, die kritische Philosophie, als Ursache ansieht, kann uns nicht befremden. Aber ist diese Erklärung deßhalb schon als richtig anzunehmen? Warum soll denn die kritische Philosophie, und zwar gerade

sie allein, eine Schuld tragen, die auf so viele andere Ursachen bezogen werden kann?

Es giebt, wie Sie selbst wissen, einen noch viel weit umfassendern Grund, den man zu allen Zeiten als eine Hauptquelle der Irreligiosität angeführt hat — Verderbniß der Sitten und moralischen Verfall überhaupt. Sollte diese Quelle nicht auch in unserm Zeitalter fließen? Schwerlich werden Sie von dem Gegentheil so überzeugt sein, daß es Ihnen ungereimt vorkommen könnte, dieselbe Erscheinung auch hier aus demselben Grunde zu erklären.

Inzwischen ist dies doch gewöhnlich nur die Erklärung der faulen Vernunft, die es bequem findet, anstatt einer mühsamen Erforschung der tausendfach in einander verwebten wahren Gründe, einen Generalgrund zu setzen, der überall eine scheinbare Anwendung leidet, und, indem er die Sache vor das innere unsichtbare Gericht des Gewissens bringt, den Vortheil hat, vor dem äußern sichtbaren Richter nicht entschieden, also nie widerlegt werden zu können! Sie muß denen überlassen werden, die es ihrem Beruf angemessen finden mögen, über das moralische Verderben der Zeitgenossen immerwährende Klagen zu führen. Möchten diese denn nur, um doch wenigstes auch etwas zu thun, die Quellen dieser Immoralität (welche sie doch nicht im Cirkel wieder von der Irreligiosität herleiten werden?) angeben, damit man endlich sehe, wo es Noth ist zu helfen, und diese Quellen verstopfen könne.

Gleichgültige dieser Art, die aus unmoralischer Gesinnung ihr Herz der Religion verschließen, (wenn es nicht widersprechend ist, diese gleichgültig zu nennen?) mag es allerdings in jedem Zeitalter gegeben haben, und auch in dem unsrigen noch geben. Allein zur Ehre der Menschheit wollen wir glauben, daß die Anzahl derselben zu allen Zeiten nur gering gewesen sei, und die Gleichgültigkeit gegen die Religion bei den allermeisten nicht im Herzen sondern in einer irrigen Ueberzeugung, also im Verstande, ihren Grund habe. Lange genug hat man diesen Unterschied verkannt, und die letztern mit den erstern — oft auch wohl nicht aus der lautersten Absicht? — in Eine Classe zusammengeworfen. Sie kennen die unseelige Folgen, die aus dieser Art der Verketzerungssucht hervorgiengen. Es wäre wohl zu wünschen, daß man endlich diesen Unterschied allgemeiner gelten lassen wollte, und nicht länger eine (freilich irrige) Ueberzeugung, die übrigens die Frucht des lebendigsten und reinsten Strebens nach Wahrheit sein kann, geradezu als unsittlich und sittenverderbend verdammte! — Aber auch aus dem Grunde ist es wichtig, diese beiden Classen nicht zu vermengen, weil jede derselben, wenn es uns darum zu thun ist, sie auf den rechten Weg zurück zu führen, eine andere Behandlung fodert. Wo die Gleichgültigkeit gegen die Religion in einer irrigen Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion ihren Grund hat, da kann durch Berichtigung der Ueberzeugung geholfen werden. Vergebens wird man bei einem Gleichgültigen der andern Art das gleiche Mittel versuchen. Gegen eine Gesinnung, die aus bösem Willen entspringt, kann keine Verstandeseinsicht

etwas ausrichten, weil beide ein verschiedenes Gebiet haben, und folglich die Gründe, als verschiedenartig, sich nicht berühren. Für einen solchen giebt es keine Cur, wenn es nicht durch die Mittel der moralischen Ascetik möglich ist, seinen Willen zu verbessern; was der Lehrer der Moral an ihm nicht thun kann, muß also der Bearbeitung des Moralitäts-Arztes überlassen werden, dem er auf Tod und Leben übergeben ist.

Daß Sie bei Ihrer Anklage gegen die kritische Philosophie die Gleichgültigen der letztern Art nicht im Sinne gehabt haben, ist schon durch die Anklage selbst klar. Eine Gesinnung, die ihren Grund unmittelbar in dem Willen hat, kann der Philosophie nicht Schuld gegeben werden, die auf die Entstehung einer Gesinnung nie unmittelbar sondern nur vermittelst einer Ueberzeugung Einfluß haben kann. Sie meinen also die Gleichgültigen der erstern Art, und Ihre Beschuldigung muß dahin näher bestimmt werden: „daß „die kritische Philosophie eine Ueberzeugung begründe, „welche Gleichgültigkeit gegen die Religion zur Folge habe."

Welches ist denn nun diese gefährliche Frucht der kritischen Philosophie? Hat sie etwa die Grundwahrheit der Religion untergraben, dem Glauben an die Religion seine Hauptstütze entrissen, und dadurch den Unglauben begründet, der von je her die Wurzel alles Uebels war, das der Religion widerfahren ist?

Es ist wahr, die Ueberzeugungsgründe für das Dasein Gottes haben zuvor nie eine so strenge Sichtung erfahren,

und die für unüberwindlich gehaltenen Demonstrationen dieser Grundwahrheit aller Religion sind auf der Wage der kritischen Philosophie sämmtlich zu leicht erfunden. Die Halbkenner dieser Philosophie haben auch daraus schon den gefährlichen Schluß gemacht, daß sie den Tod aller Religion mit sich bringe. Aber, welcher mit dem Geiste dieser Philosophie wirklich Vertraute hat je diese ungerechte Beschuldigung ausgesprochen?

Nicht die kritische Philosophie hat den Unglauben gepflanzt, der die weitverbreitete Geringschätzung der Religion nach sich gezogen hat. Er ist vielmehr, (soweit er überhaupt aus der Philosophie entsprossen ist;) die Frucht der ältern Philosophieen, und hat mit so vielen andern auffallenden Erscheinungen unsrer Zeit einen gemeinschaftlichen Stamm: ich meine die, in unsern Zeiten von den zwei entgegengesetzten handelnden Parteien so oft mißkannte, von der einen bis an den Himmel erhobne von der andern bis in die unterste Hölle verdammte, Aufklärung.

Um Sie davon zu überzeugen, darf ich mich bloß darauf berufen, daß nicht nur diese aus den ältern Philosophieen, als ihrer Hauptwurzel, hervorgekeimte Aufklärung, sondern auch die Frucht derselben, die allgemeinere Ausbreitung jenes Unglaubens, in der That schon vor der Erscheinung der kritischen Philosophie bemerkt worden ist.

Aber es läßt sich überdies auch leicht zeigen, daß aus jenen Ursachen allein, ohne alle Mitwirkung der kritischen

Philosophie, die Erscheinung des Unglaubens und des daraus entspringenden Hasses gegen die Religion hervorgehen mußte, welcher als ein Zeichen jener frühern Zeiten deutlich genug bemerkt wird; und daß mithin die Religion ein noch weit schlimmeres Schicksal hätte treffen müssen, wenn nicht die kritische Philosophie jenem ursprünglichen Gang der Aufklärung eine bessere Richtung gegeben hätte.

Sie haben mir schon zu einer andern Zeit eingeräumt, daß der Vorzug, der unserm Zeitalter den Namen des aufgeklärten und unserm Jahrhundert die Benennung des philosophischen (welche sie, nicht ohne den Schein einer großen Anmaßung sich selbst beilegen) in der That verdient, nicht sowohl in einer größeren Masse von wirklich erworbenen, vollständiger entwickelten und genauer bestimmten Begriffen bestehe, welche unter unsern Zeitgenossen weiter als sonst verbreitet wären: sondern darinn, daß der Geist der Untersuchung allgemeiner unter ihnen erwacht ist, und sich frei gemacht hat von den innern Banden, die ihn sonst gefangen hielten; darinn, daß dieser freigewordene Geist der Untersuchung mit einer Kühnheit, die keine Rücksichten scheut, (eben darum aber auch oft in Frechheit ausartet!) alles scharf faßt, und, um die heiligen Wahrheiten, die allen Menschen als Gemeingut angehören, der Menschheit wieder zu geben, mit Freimüthigkeit und Unerschrockenheit selbst den Nimbus der Heiligkeit und der Majestät durchdringt, den man so lange mißbraucht hatte, um jene Wahrheiten zu Geheimnissen umzuschaffen und zum Eigenthum nur weniger Ein-

geweihten zu machen; darinn, daß die Fackelträger des Despotismus und des Hierarchismus diesem Geiste der Aufklärung weichen müssen, daß sie, die es sich sonst so angelegen sein ließen, die Nacht um uns her zu erhalten, um mit ihrem Lichte die Welt zu erleuchten, nicht mehr so am offnen Tage, sondern nur, da wo es eigentlich hingehört, im Finstern, ihr Wesen treiben dürfen, und sich selbst auch den Dank ihrer, großentheils jetzt schon besser erleuchteten, Herren und Meister nicht mehr damit verdienen.

Was hätte, bei dieser Stimmung die man als herrschenden Charakter des Zeitalters annehmen darf, aus der Religion werden müssen? Erinnern Sie sich des Zustandes, in dem dieser frei gewordene Geist der Untersuchung die wissenschaftliche Begründung der Religionswahrheiten fand. Wie waren doch die Beweise für das Dasein Gottes und die Widerlegungen der Beweise für das Nichtsein desselben beschaffen? Als die erwachende Vernunft anfieng, die Religionszweifel, die eine abergläubische Gewissensängstlichkeit sonst mit Schrecken abgewiesen hatte, allmählich etwas lauter werden zu lassen; und die gelehrten Beschützer des Glaubens die Grundfeste ihres Gebäudes, die sie für unerschütterlich gehalten hatten, wirklich erschüttert fühlten: da hatte man zwar anfänglich noch Kanonenstrahlen, den Skepticismus in Furcht zu halten und den fehlenden Nachdruck der polemischen Demonstrationen zu ergänzen. Als aber der Geist der Zeit zuletzt auch diesen Schild zerbrach, und beide Parteien nun frei mit gleichen Waffen kämpften: auf welcher Seite war da der Sieg? Wahrlich

nicht immer auf der Seite der Triumphirenden! War denn, bis zur Zeit der Erscheinung des Kriticismus der Atheismus widerlegt? War nicht vielmehr die Meinung, daß er unwiderlegbar sei, schon so weit eingerissen? Was sollte der Zweifelnde thun? Die Argumente des Atheismus waren mit einer blendenden Beredtsamkeit vorgetragen, die ihn unaufhaltsam mit sich fortriß; durch die Widerlegungen der Dogmatiker hingegen, in welchen er meistens mehr Hitze als Nachdruck fand und die ihm durch gehäufte Appellationen an sein Herz nur noch verdächtiger werden mußten, fühlte er seine Ueberzeugung wenig belebt: konnte es wohl lange unentschieden bleiben, auf welche Seite er sich neigen würde? Die Zeit hat es gelehrt, für welche Seite gerade die denkendsten Köpfe am häufigsten entschieden. War nicht, ehe man die kritische Philosophie kannte, der Atheismus eine so gewöhnliche Erscheinung? Und hätte er nicht bald noch gewöhnlicher werden müssen? Nennen Sie mir doch irgend einen Zeitumstand, der dem immer weitern Eindringen desselben als ein haltbarer Damm hätte entgegen gesetzt werden können, wenn nicht die kritische Philosophie seinen gewaltsamen Fortschritt zu rechter Zeit gehemmt hätte.

Aber, wenn Sie auch nicht gerade den schlimmsten Fall setzen wollen, daß die Ueberzeugung von dem Nichtsein Gottes eine so allgemeine Ausbreitung gewonnen haben würde, so werden Sie wenigstens zugestehen müssen, daß der immer allgemeiner werdende Geist des Zweifels, unbefriedigt durch die aus den ältern Philosophieen geschöpfte Beweise für das

Dasein Gottes, deren Schwäche ihm nicht lange verborgen bleiben konnte, den Glauben an diese Wahrheit allmählich untergraben, und zuletzt doch auch zu einem allgemeinen Unglauben würde geführt haben.

Was in dem einen sowohl als in dem andern Fall für die religiöse Gesinnung daraus hätte erfolgen müssen, darf ich Ihnen nicht erst sagen. Wie könnte jemand einen Trieb in sich fühlen, die Religion (die nicht von selbst in uns entsteht, sondern durch Selbstthätigkeit hervorgebracht werden muß!) in seine Gesinnung aufzunehmen, bei dem die Ueberzeugung einmal Platz gegriffen hätte, entweder daß die Wahrheit ihrer Grundlehre nicht erweislich, oder deren Nichtigkeit sogar erwiesen (wenigstens erweislich) sei? Es liegt am Tage, daß nicht bloß Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern Wegwerfung derselben und positive Verachtung aller religiösen Gesinnung, (welche dann nur das Product eines verirrten Verstandes, d. i. der Schwärmerei, sein könnte;) die Folge jener Ueberzeugung hätte sein müssen.

Oder hätten vielleicht unsre Anstalten zur Bildung der religiösen Gesinnung den Riß noch aufgehalten? — Es ist nicht zu läugnen, daß diese Anstalten, wenn sie zweckmäßig eingerichtet wären, vieles dazu beitragen könnten, die Religion aufrecht zu erhalten.

Ich will nur einen einzigen Punkt berühren — die öffentliche Religionsvorträge. Allerdings können diese nicht

den Zweck haben, auf die Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion unmittelbar zu wirken; da sie auf die Belehrung des gemeinen (nicht wissenschaftlich gebildeten) Verstandes vorzüglich gerichtet sind, so würden die künstlichen Beweise, welche die Speculation dafür aufstellt, für deren Sphäre nicht einmal passend sein. Aber wenn sie ihre eigentliche Bestimmung — den gemeinen Verstand auf eine ihm faßliche Art über die Religionsdogmen,*) die

*) Es scheint mir eine sehr unrichtige Maxime der homiletischen Praxis, nicht bloß die historische, sondern überhaupt alle Dogmen aus dem öffentlichen Vortrag zu verbannen. Nicht nur lassen viele derselben einen richtigen Sinn zu, der um so mehr erklärt werden muß, weil die Dogmen selbst, in der Natur des menschlichen Geistes gegründet, bei allen Menschen ohne Unterschied sich finden, und doch der dialektische Schein, — der ihrem Ursprung anklebt, und ihnen eine Bedeutung giebt, die praktisch schädliche Folgen hat, — nur wissenschaftlich aufgelöst werden kann. Sondern die meisten dieser Dogmen haben auch ein praktisches Moment, das nur richtig gefaßt werden darf, um seine Wirkung auf das Herz nicht zu verfehlen: zumal da sie durch die Natur ihres Ursprungs zugleich die Wißbegierde eines jeden von selbst erregen. Als einen auffallenden Beweis dieser Behauptung könnte ich die Predigten des Hrn. Et. . . anführen. Ich habe nicht nur selbst während fünf Jahren diese Predigten, welche meistens dogmatischen Innhalts sind, nie ohne Erbauung gehört, sondern auch bei allen seinen Zuhörern eine Aufmerksamkeit gesehen, welche ich bei den bloß moralischen Reden anderer berühmter Prediger nie in dem Grade gefunden habe.

auch er kennt, zu belehren, der Religion Einfluß auf den Willen zu verschaffen, die Vortrefflichkeit derselben als Beförderungsmittel der Moralität ins Licht zu setzen, und die Erweckung der religiösen Gesinnung zu leiten — nur gehörig erfüllten: so könnte es nicht fehlen, daß dies nicht rückwärts auch zu Befestigung der Religionsüberzeugung etwas wirken sollte. Wer die Religion in seine Gesinnung aufgenommen und ihre heilsame Wirkung zur Veredlung des Herzens an sich selbst erprobt gefunden hätte, dem müßte die Ueberzeugung nahe genug liegen, daß eine Lehre, der eine solche Kraft, den Menschen zu bessern, zukomme, nicht eine bloße Chimäre, und das Gefühl, welches in unserm Innern das Dasein Gottes so laut ankündige, doch nicht eine bloße Täuschung sein könne. Aber, leisteten denn dies die Religionsvorträge jener Zeiten? Was waren sie ihrem größten Theile und dem Tone nach, den man in ihnen als den herrschenden ansehen kann? Trockne dogmatische Spitzfindigkeiten abwechselnd mit gesalbtem mystischem Wortschall, wodurch weder der Verstand erleuchtet, noch das Herz erwärmt, noch der Wille gebessert wurde; und späterhin, speculatives deistisches Räsonnement abwechselnd mit frostigen moralischen Declamationen, die weder Unterricht noch Erbauung gewährten. Beide waren gleich wenig geschickt, dem Verfall der Religion vorzubauen, und das ersterbende Interesse für die Religion wieder zu beleben. Vielmehr haben sie selbst in ihrem Theil dazu beigetragen, die Abneigung gegen die Religion zu befördern.

Was soll man von den übrigen Theilen dieser Anstalten sagen? Sie kennen die vielen Miethlinge, die sich unter den treuen Arbeitern in den Weinberg des Herrn eingeschlichen haben, und die Gründe, warum auch die bessern das nicht leisten können, wozu sie Willen und Kraft hätten. Sie werden mir also eine Schilderung, die nur gehässig scheinen würde, leicht erlassen.

Rechnen Sie nun noch dazu, daß auch das Aeußere dieser Anstalten in einem Grade vernachläßigt ist, den auch ein Zeitalter, das in der Cultur des Geschmacks noch viel weiter zurück wäre, höchst auffallend finden müßte. Was für Hoffnungen wollen Sie denn noch auf diese Anstalten gründen? Wie hätten diese den Verfall der Religion aufhalten sollen? Konnten sie den Ursachen jenes Verfalls entgegen — mußten sie nicht vielmehr mit denselben zu Einem Ziele wirken?

Sie sehen, Theurer Freund, was für ein Schicksal die Religion unvermeidlich hart treffen mussen. Daß es sie nicht getroffen hat, ist vorzüglich das Verdienst der kritischen Philosophie, welche man als die Hauptursache von dem Verfall der Religiosität in unsern Zeiten anklagt. Ich könnte also meine Vertheidigung dieser Philosophie mit einer verdienten Lobrede auf dieselbe schließen. Sie hat dem Geiste der Aufklärung eine andere, wohlthätige, Richtung gegeben. Sie hat besonders in Rücksicht auf die Religion den Werth der Ueberzeugungsgründe richtiger bestimmt, und dadurch die Ue-

berzeugung selbst mehr gesichert. Sie hat es zur Evidenz gebracht, daß der Atheismus nur so weit unwiderlegbar sei, als die Widerleger desselben von Sätzen ausgiengen, in welchen sie (nach Folgerungen, die sie nicht läugnen konnten) eben das schon voraus einräumten, was sie widerlegen wollten. Sie hat den Fehlschluß des Skepticismus auffallender gemacht, der aus der Unzulänglichkeit der aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes die Unerweislichkeit desselben folgert. Vorzüglich aber hat sie aus Principien unwidersprechlich dargethan, daß, wenn auch das Dasein Gottes niemals befriedigend zu erweisen wäre, doch auch das Nichtsein desselben niemals erwiesen werden könne. Dadurch hat sie den Atheismus besiegt, und den Skepticismus in seine Schranken zurück gewiesen, dem Unglauben seine Hauptstütze entrissen, und einen Glauben begründet, auf den die religiöse Gesinnung, ohne dem Verstande Gewalt anzuthun, sicher gebaut werden kann.

Allein, indem ich die kritische Philosophie von dem Verdacht freispreche, daß sie Unglauben begründe, muß ich zugleich gestehen, daß Gleichgültigkeit gegen die Religion nicht eine Frucht des Unglaubens sein könne. Unglauben erzeugt nicht Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern Haß derselben. Da die Beweise des Unglaubens so wenig als die Beweise des Glaubens zu einer (objectiv) vollständigen Ueberzeugung hinreichen, so ist der Kampf zwischen beiden nie ganz entschieden; überdies streitet gegen den Unglauben zugleich noch ein anderer mächtiger

Feind: das Gewissen, welches ihm den Glauben zur Pflicht macht, und ihn unaufhörlich beunruhiget; indem die einzige Waffe, die er gegen diesen Feind gebraucht — die Behauptung: daß der Glaube dem Verstande widerspreche; — nicht Stich hält, weil er selbst gestehen muß: daß auch der Unglaube dem Verstande widerspreche. Der Glaube ist also ein nie besiegter, beständig zum Kampf gerüsteter und den Angriff unablässig erneuernder Feind. Gegen einen solchen kann man nie gleichgültig sein; man haßt ihn.

Wenn also die Gesinnung, welche in Rücksicht auf die Religion als die herrschende unsers Zeitalters angenommen wird, Gleichgültigkeit gegen die Religion ist, so muß diese Erscheinung auch einen andern Grund haben: und vielleicht ist dieser in der kritischen Philosophie zu suchen?

Ich will Ihnen den einzigen Grund jener Erscheinung, der in der Philosophie gesucht werden kann, nennen. Verstehen Sie mich aber wohl; ich sage nicht: den einzigen Grund überhaupt! Er heißt Religions-Indifferentismus. Ob dieser der kritischen Philosophie zur Schuld angerechnet werden könne, darüber werde ich Ihnen ein andermal Rechenschaft ablegen.

Zweiter Brief.

Fürchten Sie nicht, mein Freund, daß ich die Folge aus der Folge erklären werde. Religionsindifferentismus und Gleichgültigkeit gegen die Religion sind keineswegs gleichbedeutende Begriffe. Ich weiß wohl, daß man sie gewöhnlich so gebraucht, und daß auch der Schriftsteller, auf den Sie sich berufen, *) sie miteinander vermengt hat. Allein, dies darf Sie nicht irre machen; Sie wissen ja, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch und — leider! — öfters auch die Schriftsteller (bisweilen selbst da, wo sie den Sprachgebrauch bestimmen und berichtigen wollen) es mit den Worten nicht so genau nehmen. In der That sind diese beiden Begriffe sehr wesentlich von einander verschieden.

Der Ausdruck Religionsindifferentismus zeigt schon durch seine Form, (nach der Analogie aller ähnlichen Wörter, nach der die Wortbildung durch ismus jederzeit eine Lehrmeinung bezeichnet) daß darunter eigentlich eine Theorie zu verstehen sei. Allein der Sprach-

*) Ueber Irreligion und Indifferentismus. In Herrn Prof. Schmids Philosophischem Journale, Bd. IV, Stück 1. S. 96 ff. Eine Abhandlung, die manches zu seiner Zeit und an seinem Orte sehr Nützliche und Heilsame enthalten mag, aber über ihr Thema selbst wenig Licht verbreitet.

gebrauch bezeichnet mit diesem Ausdruck nicht bloß die Theorie, sondern auch (z. B. in der Redensart: jemanden des Religionsindifferentismus beschuldigen;) die Ueberzeugung von dieser Theorie, und selbst die Gesinnung der daraus entspringenden Gleichgültigkeit gegen die Religion. Hier wird der Grund zu dem Mißverständniß, Religionsindifferentismus und Gleichgültigkeit gegen die Religion als gleichbedeutende Begriffe zu verwechseln, schon dadurch gelegt, daß nicht nur die Theorie von der Praxis, sondern auch in der Praxis die Gesinnung von der Ueberzeugung, durch den Ausdruck gar nicht unterschieden sind. Man kann nämlich in der Praxis jener Theorie, die Ueberzeugung, welche die nächste Folge von der Einsicht der Richtigkeit der Theorie ist, von der Gesinnung, die erst eine Folge jener Ueberzeugung ist, unterscheiden. Zwar hat die Ueberzeugung hier, als bei einem praktischen Begriffe der eine Willensbestimmung selbst betrifft, die Gesinnung zur nothwendigen und unmittelbaren Folge; sie können also in concreto niemals getrennt sein. Allein es wäre doch weniger möglich gewesen, Indifferentismus, als Grund, mit Gleichgültigkeit, als dessen Folge, zu verwechseln, wenn jener in abstracto gegründete Unterschied auch durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet worden wäre *). Noch größer ist die

*) Es wäre überhaupt zu wünschen, daß man bei allen den Sectenbezeichnungen durch isten und aner einen eigenen

Sprachverwirrung dadurch geworden, daß man alle Gleichgültigkeit gegen die Religion (oder was man wenigstens dafür hielt) mit dem Namen des Indifferentismus bezeichnete, und jeden, bei dem man Kaltsinn gegen die Religion zu bemerken glaubte, einen Religionsindifferentisten nannte, wenn er auch nie daran gedacht hatte, sich von den Gründen seiner Geringschätzung der Religion wissenschaftliche Rechenschaft abzufodern; da doch nur derjenige auf den Namen des Religionsindifferentisten Anspruch hat, dessen Gleichgültigkeit auf wissenschaftliche Gründe gebaut ist.

Glauben Sie nicht, daß diese Wortzergliederung auf eine bloße Spitzfindigkeit hinaus laufe; es wird Ihnen in

Ausdruck für den Zustand der Gesinnung hätte, um den Unterschied desselben von dem Zustand der Ueberzeugung auch schon durch die Sprache zu bezeichnen. Wie manche lieblose Beschuldigung wäre vielleicht durch diesen einzigen unbedeutend scheinenden Umstand verhütet worden! — Diese Unterscheidung ist zwar bei einem bloß praktischen Begriffe, dergleichen der Begriff des Religionsindifferentismus ist, in dieser Rücksicht nicht von so großer Wichtigkeit; bei einem solchen ist die Gesinnung mit der Ueberzeugung von der Theorie so unzertrennlich und so innig verbunden, daß beide nur Eins zu sein scheinen; wen man der Ueberzeugung beschuldigt, den beschuldigt man zugleich auch der Gesinnung, die aus jener unmittelbar folgt. Wichtiger aber ist die Unterscheidung in Rücksicht auf Begriffe, die nur zum Theil praktisch, zum Theil aber theoretisch sind; wie z. B. bei dem Begriff des Atheis-

der Folge noch einleuchtender werden, daß sie nicht unfruchtbar sei. Ich verlasse sie jetzt, um näher zu meinem Gegenstand zu kommen.

„Religionsindifferentismus — habe ich in meinem vorigen Briefe gesagt — ist der Grund von der Gleichgültigkeit gegen die Religion." Durch ihn allein — setze ich jetzt hinzu — ist die eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Religion möglich.

Wenn man unter Gleichgültigkeit in der strengsten Bedeutung des Worts den Zustand des Gemüths versteht, wo gar kein Antrieb der Willkür vorhanden ist; so lassen sich nur zwei Fälle denken, in welchen der Mensch gegen eine Angelegenheit, welche die Pflicht betrifft, gleichgül-

mus. Hier erscheint die Gesinnung mehr von der Ueberzeugung getrennt. Man kann, wie es scheint, ein Atheist der Ueberzeugung nach sein, ohne deßhalb ein Atheist der Gesinnung nach zu sein, (welcher Unterschied gewöhnlich — sehr ungeschickt! — durch die Eintheilung in theoretischen und praktischen Atheismus bezeichnet wird!) weil die Ueberzeugung (die hier zunächst das theoretische betrifft) erst durch eine besondre Anwendung auf das Pflichtgebiet, die eine neue Reflexion voraussetzt, praktisch d. i. Willen bestimmend werden kann. Inzwischen da diese neue Reflexion nur bei einem praktisch inconsequenten Subject unterbleiben kann: so ist jenes Getrenntsein der Gesinnung von der Ueberzeugung doch auch bei dem Atheismus nur scheinbar, und der Atheismus also eigentlich auch jederzeit praktisch.

tig sein kann entweder, wenn er nicht weiß, daß sie Pflicht ist; oder, wenn er weiß, daß sie nicht Pflicht ist.

Dadurch werden zwei Zustände bestimmt, die einander gerade entgegengesetzt sind. Der erste Zustand der Gleichgültigkeit gegen eine Angelegenheit dauert nur so lange, bis das Bewußtsein, daß sie Pflicht sei, erwacht. Mit der Vorstellung derselben als Pflicht entsteht ein Antrieb, sie in seine Gesinnung aufzunehmen, und die Gleichgültigkeit ist aufgehoben. Dieser Antrieb dauert seiner Natur nach so lange fort, als jene Vorstellung der Pflicht dauert, und so lange kann auch der Zustand der Gleichgultigkeit nicht hergestellt werden. Sobald aber die Ueberzeugung eintritt, daß jene Vorstellung eine bloße Täuschung, und die Angelegenheit nicht Pflicht sei: sobald ist der Antrieb aufgehoben, und es fängt ein zweiter Zustand der Gleichgültigkeit an; welcher im Gegensatz gegen jenen ersten ursprünglichen, ein erworbener Zustand ist. Man könnte den letztern auch den Zustand der Gleichgültigkeit durch Kunst, jenen erstern dagegen den Zustand der Gleichgültigkeit durch Natur heißen.

Dieser Bestimmung des Begriffs zufolge wäre Gleichgültigkeit gegen die Religion auch nur in den zwei Fällen möglich: entweder, wenn man nicht weiß, daß Religion Pflicht ist; oder, wenn man weiß, daß sie nicht Pflicht ist.

Der erste dieser beiden Fälle kann unter uns gar nicht statt finden. Das Erwachen jener Stimme, die uns zur

Religion als einer Pflicht ruft, wird bei uns nicht der Natur überlassen. Wir sind in einem Zustand der Kunst, die ihren Einfluß auf uns, ehe wir noch zur Selbstthätigkeit gereift sind, äußert, und auch die Bildung zur Religion frühe mit uns beginnt. Bei uns wird die innere Stimme durch eine äußere geweckt. Es wird öffentlich unter uns verkündiget, und muß also zu jedermanns Wissen gelangen, daß Religion Pflicht sei.

Der ursprüngliche Zustand der Gleichgültigkeit ist demnach unter uns für alle und für immer durch jene öffentliche Anstalten aufgehoben. Unter uns könnte also nur jener Zustand der erworbenen Gleichgültigkeit angetroffen werden; Gleichgültigkeit gegen die Religion wäre unter uns nur möglich durch die Ueberzeugung daß Religion nicht Pflicht sei, d. i. durch Religionsindifferentismus.

Wie der Religionsindifferentismus (als System) jene Ueberzeugung begründe, und ob er selbst auf haltbaren Gründen beruhe, will ich hier noch nicht untersuchen. Sie sehen vorläufig, daß er nichts geringeres zu leisten habe, als den Beweis, daß Religion nicht Pflicht sei.

Allein, man darf mit der Gesinnung, welche in Rücksicht auf die Religion als die herrschende unsers Zeitalters gilt, nur wenig bekannt sein, um zu wissen, daß sie bei weitem nicht allgemein aus Religionsindifferentismus entspringe, und daß jene zweite Benennung, der erworbenen Gleichgültigkeit gegen die Religion, noch weit weniger passe, um diese

herrschende Gesinnung unsers Zeitalters im allgemeinen zu bezeichnen.

Wie wenige unter der großen Classe, die wir mit dem allgemeinen Namen der Gleichgültigen benennen, mögen sich jemals die Frage: ob Religion Pflicht sei? ernsthaft vorgelegt haben! Und unter den Wenigen wie wenige mögen jemals daran gedacht haben, sich um eine befriedigende Beantwortung jener Frage umzusehen! Fragen Sie den ersten besten von den Vielen, die Geringschätzung gegen die Religion zeigen: aus welchen Gründen er es für recht halte, eine so wichtige Angelegenheit des Menschen so gleichgültig zu behandeln? Sie werden gewiß manchen durch ihre Frage in Verlegenheit bringen. Zwar finden Sie unstreitig jetzt weit mehrere, als sonst zu finden waren, die ihre Hintansetzung der Religion durch Gründe, die wohl gehört zu werden verdienen, zu rechtfertigen wissen. Ein Beweis, daß es dem Religionsindifferentismus nicht an Anhängern fehlt! Aber wie klein ist doch immer diese Anzahl gegen die Menge derer, die eine eben so große Geringschätzung der Religion zeigen, und gleichwohl nichts weniger als überzeugt sind, daß sie nicht Pflicht sei. Diese befinden sich weder in dem ursprünglichen Zustand der Gleichgültigkeit: denn sie haben es wenigstens gehört, daß Religion Pflicht sei; noch in dem erworbenen: denn sie sind nicht zu der Ueberzeugung gelangt, daß Religion nicht Pflicht sei. Wie soll man ihren Zustand nennen? Kann man ihn mit dem Namen der Gleichgültigkeit dennoch bezeichnen?

Wenn man den Begriff der Gleichgültigkeit in der strengsten Bedeutung nimmt, wie er vorhin bestimmt worden ist, so sind die möglichen Fälle in den zwei aufgezählten erschöpft, und man könnte diesen Ausdruck von der zuletzt genannten Classe nur ganz uneigentlich gebrauchen. Allein es giebt noch einen Zustand der Gleichgültigkeit von einer andern Art, die ich hier umständlicher beschreiben will.

Da die Willkür des Menschen von einem Antrieb, der an sie ergeht, nicht nothwendig in Bewegung gesetzt wird, so kann sie des Antriebs unerachtet in Ruhe beharren. Es sind aber hier wieder zwei Fälle wohl zu unterscheiden. Der Antrieb, der an die Willkür durch die Stimme der Pflicht ergeht, ist entweder stark genug, um sie wirklich in Bewegung zu setzen (in welchem Fall ein Interesse entsteht), so daß sie nur durch eine Rückwirkung auf den Antrieb in Ruhe beharren kann: oder der Antrieb ist nicht stark genug, um Interesse zu erregen. In beiden Fällen erscheint die Willkür in Ruhe, aber sie verhält sich dabei in Rücksicht auf ihren innern Zustand sehr verschieden; in dem einen Fall thätig in dem andern unthätig.

Man nimmt gewöhnlich beides für einerlei Zustand, und nennt auch beides ohne Unterschied Gleichgültigkeit. Aber man muß sich nicht irre machen lassen. Interesse und Gleichgültigkeit widersprechen sich in den Begriffen. Allerdings hat der erste jener beiden Zustände (wenn die Willkür den Antrieb unterdrückt) auch vollkommen den Anschein

der Gleichgültigkeit. In Rücksicht auf den Erfolg ist es nämlich gleich, ob gar kein Antrieb vorhanden oder der vorhandne unterdrückt ist; wie in der Mechanik das Product der Wirkung auch = 0 ist, wenn zwei gleiche Kräfte einander in gerader Richtung entgegenwirken, eine die andre also aufhebt. An der äußeren Erscheinung des Zustandes läßt sich also kein Unterschied entdecken. Aber kann man deßhalb diesen Zustand einen Zustand der Gleichgültigkeit nennen, wenn man nicht mit dem Ausdruck bloß spielen will? Sobald ein Antrieb, der an die Willkür geschieht, Interesse erregt, sobald hört der Zustand der Gleichgültigkeit auf: dadurch wird er nicht hergestellt, daß sie den Antrieb unterdrückt. Denn fürs erste, um diesen Antrieb zu unterdrücken, muß sie thätig, eben darum also nicht gleichgültig sein; fürs zweite, wenn es ein Antrieb zur Pflicht ist, so kann die Willkür ihn zwar abweisen, aber nie ganz unterdrücken: es ist nicht die Willkür, die diesen Antrieb hervorbringt, es kann also auch nicht von ihr abhangen, ihn aufzuheben; er erwacht also von Zeit zu Zeit unwillkürlich, und sie muß sich gegen ihn beständig kämpfend, also nicht gleichgültig verhalten. Sie sehen hieraus zugleich, daß Gleichgültigkeit aus unmoralischer Gesinnung ein Widerspruch ist.

Allein der Zustand, der in dem zweiten Fall statt findet, wenn die Willkür des Antriebs unerachtet, der durch die Stimme der Pflicht an sie ergeht, in Ruhe beharrt, weil der Antrieb kein Interesse erregt: ist allerdings ein Zustand der Gleichgültigkeit. Er unterscheidet sich

aber von jenem Zustand der ursprünglichen Gleichgültigkeit dadurch, daß in jenem gar kein Antrieb der Willkür vorhanden, in diesem aber der Antrieb nur nicht stark genug ist, um Interesse zu erregen: von dem Zustand der erworbenen Gleichgültigkeit dadurch, daß die Willkür in jenem sich durch Thätigkeit von einem Antrieb befreit hat, in diesem aber zu gar keiner bestimmten Thätigkeit geregt wird, obgleich sie afficirt ist. Man könnte also diesen Zustand, um ihn von den beiden andern zu unterscheiden, den Zustand der trägen Gleichgültigkeit nennen, weil die Willkür dabei gereizt und doch unthätig ist.

Gerade dieser Zustand der trägen Gleichgültigkeit nun ist es, welcher in Rücksicht auf die religiöse Gesinnung unter unsern Zeitgenossen als herrschender Zustand angenommen werden kann. Man will sich keine Mühe geben, die Religion in seine Gesinnung aufzunehmen, ohne doch gewiß zu sein, ob es auch recht sei, sich nicht darum zu bekümmern. Man ist nicht überzeugt, daß die Religion entbehrlich sei; aber man denkt, sie wohl entbehren zu können. Die öffentliche Stimme, welche die Religion als Pflicht prediget, ist bei den meisten dem Saamen gleich, der unter die Dornen fällt: „die, so es hören, gehen hin unter den Sorgen, Reichthum „und Wollust dieses Lebens, und ersticken und bringen keine „Frucht."

Eine Gesinnung, die so weit verbreitet ist, und sich als eine so eigenthümliche Erscheinung unseres Zeitalters auszeich-

net, muß allerdings auch ihre eigenthümliche Ursachen in den Zeitumständen haben. Wer die Erscheinung befriedigend erklären wollte, müßte diese Ursachen vollständig aufzählen. Aber wer auch nur sicher sein will, über die Gründe jener Erscheinung nicht einseitig zu urtheilen, muß wenigstens das ganze Gebiet der möglichen Gründe derselben kennen. Lassen Sie es sich gefallen, Theurer Freund, dieses Gebiet mit mir flüchtig zu durchwandern.

Wenn die Willkür durch einen Antrieb nicht zur Thätigkeit bewegt wird, so muß der Grund entweder in dem Antrieb oder in der Willkür liegen. Die Unthätigkeit der Willkür, wodurch jener Zustand der trägen Gleichgültigkeit bestimmt ist, läßt sich also auf zweierlei Art als möglich denken: entweder, wenn der Anrieb zu schwach ist, um sein Ziel zu einem Gegenstand der Willkür zu erheben; oder, wenn die Willkür durch andre Eindrücke, die ihr eine andre Richtung geben, zu sehr eingenommen ist, um auf diesen zu achten. Alle Arten von Gründen jener Unthätigkeit müssen zu einer von diesen beiden Classen gehören.

Bei einer Angelegenheit, welche die Pflicht betrifft, liegt die Schwäche des Antriebs in der Schwäche der Ueberzeugung daß die Angelegenheit Pflicht sei. Aber wenn auch die Stimme, welche zu der Angelegenheit als Pflicht ruft, stärker ertönt, und die Ueberzeugung, daß sie Pflicht sei, nicht mangelhaft ist, so können doch in dem innern Zustand (in Zeitbedingungen) der Willkür Gründe liegen, welche das

Vernehmen jener Stimme (unwillkürlich) verhindern: Richtung auf andre Zwecke, einseitige Bildung, Verwöhnung, Zerstreuung durch Geschäfte oder Vergnügungen, und hundert andre innere (psychologische) und äußere Ursachen, von welchen ich diese nur als Beispiele genannt habe. Es mag sein, daß viele dieser Ursachen, wenn man auf frühere Zustände der Willkür zurückgeht, als selbstverschuldete Folgen willkürlicher Handlungen erfunden werden; aber sie können in Rücksicht auf einen solchen spätern Zustand nicht als besondere Verschuldung in Anschlag kommen, weil sie dabei ganz als Naturgründe wirken. Jene Unthätigkeit, die deren Product ist, muß also doch in beiden Fällen als schuldlos betrachtet werden.

In Rücksicht auf den Zustand der trägen Gleichgültigkeit gegen die Religion, der als charakteristisches Zeichen unsrer Zeit aufgeführt wird, haben unstreitig beide Arten von Gründen zusammengewirkt: Mangel an Ueberzeugung von der Pflicht, folglich Schwäche des Antriebs; und Unfähigkeit der Willkür, durch den Antrieb bewegt zu werden.

Betrachten Sie nur das Dichten und Thun unter den Menschen um uns her: ihr Hingehn unter den Sorgen des Reichthums und der Wollust dieses Lebens; ihr Drängen und Treiben nach Zwecken der Nothdurft des Vergnügens der Lüsternheit; ihre Verachtung von allem was nicht jenen Zwecken fröhnt; ihr Ankleben am Irdischen und an allem was

sie allein real nennen; ihre Unfähigkeit, sich zu Ideen zu erheben; ihr ewiges Fragen: „wozu nützt das?“ und: „was bringt es ein?“ — der einzige Maßstab, wornach sie den Werth nicht bloß von Werken der Kunst und des Geschmacks sondern sogar von ihrem eigenen Dasein in der Verstandes- und in der Vernunftwelt, von der Würde des Menschen und selbst von der Moralität beurtheilen. Wer kann alle die empirischen Hindernisse aufzählen, welche die Willkür in Unthätigkeit halten, und die Gründe, welche zusammen gewirkt haben, um diesen Charakter des Zeitalters zu bilden?

Wollten Sie diese Gründe für gar nichts rechnen? Werden Sie nicht vielmehr gestehen müssen, daß sie allein schon hinreichend wären, jene Unthätigkeit der Willkür in Rücksicht auf die Religion vollkommen zu erklären? Ich, für meinen Theil wenigstens bin überzeugt, daß man meistens weit sicherer gehen würde, bei der Erklärung einer solchen Erscheinung die Quellen weniger in dem Zustand der Ueberzeugung als in dem Zustand der Willkür und in den Umständen, die diesen Zustand bilden, aufzusuchen, und daß die Reformatoren der Menschheit weit weniger sich über die Unwirksamkeit ihrer Versuche zu wundern und über die Unbildsamkeit der Menschen zu beklagen Ursache finden würden, wenn sie vor allen Dingen mehr für die empirische Freiheit der Willkür (ohne welche die Vorstellung der Pflicht nie zur lebendigen Erkenntniß werden kann!) sorgten und nicht von der Berichtigung der Ueberzeugung alles allein erwarteten.

Doch verlange ich nicht, daß Sie die Erscheinung der Gleichgültigkeit gegen die Religion, wegen der Sie die kritische Philosophie als Ursache angeklagt haben, aus diesen Gründen allein erklären sollen. Sie werden bald überzeugt werden, daß ich selbst einen Theil der Schuld aus dem Zustand der Ueberzeugung, (aus welchem Sie die Erscheinung allein erklären wollten) herleite. Nur nehmen Sie jene Classe von Gründen mit in die Rechnung; so werden Sie schon geneigter sein, einen Theil Ihrer Beschuldigung gegen die kritische Philosophie zurück zu nehmen. Ich habe mich auf eine umständlichere Aufzählung dieser Gründe nicht eingelassen; theils weil sie mich hier zu weit von meinem Zwecke abführen, auch wohl meine Kräfte übersteigen würde; theils weil es auch nur dieses Fingerzeigs bedurfte, um Sie auf diese Classe von Gründen, die von Ihnen übersehen zu sein schien, aufmerksam zu machen, und ich ruhig es Ihnen selbst überlassen kann, diesem Fingerzeig weiter zu folgen.

Aber, ich will nicht, um die kritische Philosophie zu vertheidigen, gegen meine Zeitgenossen ungerecht werden.

Allerdings ist dieser Zustand der Willkür bei weitem nicht bei allen, bei den allerwenigsten der einzige, Grund ihrer Gleichgültigkeit gegen die Religion. Bei den meisten liegt der Grund dieser Unthätigkeit in der Schwäche des Antriebs, weil ihnen die Ueberzeugung mangelt, daß Religion Pflicht sei.

Hier fällt, wie Sie sehen, die Schuld zunächst auf die Lehrer der Religion, deren erster Beruf es wäre, diese Ueberzeugung

zu begründen und zu beleben. Es versteht sich nicht von selbst, daß Religion Pflicht ist: es ist also auch nicht genug, es bloß zu sagen, daß sie Pflicht sei; wenn die Ermahnung zur Religion Eindruck machen soll, so muß man es beweisen, daß sie Pflicht sei, und zeigen, worinn diese Pflicht bestehe. Nicht jeder kann sich selbst auf den Standpunkt der Reflexion erheben, von welchem aus allein die wahre Ansicht der Religion als Pflicht und die Ueberzeugung, daß sie es sei, möglich ist. Für solche, die dies nicht können, hat der Religionslehrer zu sorgen; er muß sie auf jenen Standpunkt erheben und, indem er ihnen die Religion als Pflicht zeigt, ihr Interesse dafür beleben. Die Aufgabe ist in der That nicht schwer, sobald man nur einmal selbst von der Religion einen richtigen Begriff hat, und weiß, worauf das wahre Interesse, das wir für die Religion zu nehmen haben, eigentlich beruhe. Sobald man einem Menschen den eigentlichen Werth, den die Religion für uns hat, nur anschaulich vorstellt, so erwacht von selbst in ihm die innre Stimme, welche ihn treibt, sie in seine Gesinnung aufzunehmen.

Wie wenig geschieht aber in dieser Hinsicht von unsern Lehrern der Religion? Sind nicht ihrer so viele, die sich selbst niemals zu jenem Standpunkt erhoben haben, die das wahre Interesse, das die Religion für uns hat, selbst nicht kennen? Wie sollen sie andern zu einer Einsicht verhelfen, die ihnen selbst fremd ist; wie eine Gesinnung in ihnen erwecken, die sie selbst nicht kennen? Und selbst auch unter den besseren, wie viele sind, die — durch einen Mißgriff — den Glauben an

die Religionswahrheiten für das Wesen der Religion halten, und ihre ganze Mühe darauf richten, diesen Glauben zu befestigen und zu beleben? Wenn sie auch hie und da einzelne dieser Wahrheiten in der That praktisch behandeln, und sie gebrauchen, um ein erhöhtes Interesse für die Ausübung der Pflicht zu erwecken, so ist dies doch immer noch nicht hinreichend, um für die Religion überhaupt die Ueberzeugung, daß sie Pflicht sei, zu bewirken. Andrer nicht einmal zu gedenken, deren Unterricht in der Religion so kalt ist als ihre eigne Gesinnung gegen dieselbe! — Woher soll aber die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, kommen, wenn sie bei denen meistens selbst nicht ist, von welchen sie allein ausgehen könnte und sollte?

Allein, diese Schuld trifft zuletzt doch nicht sowohl die Lehrer, als die Wissenschaft selbst. Man kann von den Lehrern nicht fodern, was die Wissenschaft noch nicht geleistet hat. Mir scheint aber in der That hier noch eine Lücke zu sein. Die Foderung, welche die Religion zur Pflicht macht, hat einen noch zu unbestimmten Sinn. Es fehlt zwar jetzt nicht mehr an einem richtigen Begriff von Religion; aber dieser Begriff wird bei jener Foderung nicht scharf genug gehalten, und deßhalb vieles auch noch jetzt als Pflicht gefodert, und wohl gar als die Hauptsache vorangestellt, was sich gar nicht fodern läßt.

Ich muß Ihnen meine Gedanken darüber mittheilen, ehe ich in meiner Untersuchung einen Schritt weiter gehen kann. Wenn Sie das reine Interesse, das die Religion für jeden Menschen hat, erst näher kennen, und dadurch einsehen

lernen, inwieferne Religion als Pflicht von jedem Menschen gefodert werden könne: dann werden Sie es um so einleuchtender finden, daß schon das bloße Verkennen dieses Interesse's die herrschende träge Gleichgültigkeit gegen die Religion erzeugen, und das Unrichtige und Ueberspannte in der Foderung, welche die Religion als Pflicht vorstellte, vielmehr die Ueberzeugung, daß sie nicht Pflicht sei, begründen mußte.

Erwarten Sie also in meinem nächsten Briefe nichts geringeres, als einen Versuch einer bestimmteren Beantwortung der Frage: inwieferne Religion von dem Menschen als Pflicht gefodert werden könne?

Dritter Brief.

Es ist ein dornichter Pfad, Mein Freund, der zu der Aussicht führt, die ich Ihnen zu zeigen am Ende meines vorigen Briefes versprochen habe. Wir können nur nach einer langen Reihe trockner Unterscheidungen und Erörterungen von Sprachbedeutungen und Kunstausdrücken, dem Ziel unsrer Untersuchung näher kommen. Sie werden sich sogar entschließen müssen, mit mir einen Schritt in die Region der Compendien zurück zu thun, um einige Mißverständ-

nisse, die der befriedigenden Beantwortung unsrer Frage im Wege sind, aus dem Grunde zu heben.

Daß man den Sinn der Frage: inwieferne Religion Pflicht sei? auch nachdem die kritische Philosophie deutliche Aufschlüsse darüber gegeben hat, doch noch immer so vielfältig mißversteht: davon liegt der Grund augenscheinlich theils in der Vieldeutigkeit, die der Ausdruck Religion sowohl durch den gemeinen Sprachgebrauch als auch durch die Kunstsprache der ältern Religionsphilosophieen erhalten hat; theils darinn, daß die gänzliche Umbildung, welche die Religionswissenschaft durch die kritische Philosophie erlitten hat, noch von so wenigen gefaßt wird, daß man fortfährt, sie wie eine theoretische Wissenschaft zu behandeln, daß man wähnt, die ganze Veränderung bestehe bloß in einer Umtauschung des moderigten theoretischen Fundaments mit einem haltbarern praktischen Grunde, und daß man alles gethan zu haben glaubt, wenn man das praktische mit dem theoretischen zusammenstückt, auf das alte Kleid einen neuen Lappen setzt. Diese beiden Gründe des Mißverständnisses muß ich vor allen Dingen aus dem Wege räumen.

„Was ist Religion?" fragen Sie mich. Eine Wissenschaft, *) kann ich antworten; oder eine Ueber-

*) Es ist mir wider den Titel meiner Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft" der Einwurf gemacht worden, daß Religion als Wissenschaft ein widersprechender Begriff sei, weil doch Religion eigentlich nur eine Gesinnung betreffe. Ich hoffe durch die hier gemachte bestimm-

zeugung; oder auch eine Gesinnung. Ich habe Ihnen schon in meinem vorigen Briefe ein Beispiel dieser Art aufgeführt, wo der gemeine Sprachgebrauch eben diese drei verschiedne Arten von Begriffen mit einem einzigen Worte bezeichnet. Was ich dort von dem Ausdruck Religionsindifferentismus gesagt habe, gilt ebenfalls von dem Worte Religion. Der wissenschaftliche Sprachgebrauch hat die Vieldeutigkeit dieses Wortes so vermehrt, daß es den Pflegern der Wissenschaft zuletzt selbst schwer wurde, zu bestimmen, was sie eigentlich von dem verlangen, dem sie Religion als Pflicht vorschreiben.

Es ist eine bekannte Hauptunterscheidung, welche die Religion in subjective und objective eintheilt, und unter der letztern die Wissenschaft der Religion, unter der erstern aber sowohl die Ueberzeugung von jener Wissenschaft, als die daraus erfolgende Gesinnung versteht. Hier werden objective und subjective Religion einander entgegengesetzt wie Wissen und Handeln, oder vielmehr wie Wissenschaft und Anwendung der Wissenschaft, wie Theorie*) und Praxis. Nach dieser Unterschei-

tere Unterscheidung der Begriffe, die unter dem Ausdruck Religion zusammengefaßt werden, diesen Einwurf (gegen den mich auch der Sprachgebrauch selbst schützt) befriedigend gelöst zu haben.

*) Ich weiß wohl, daß man den Ausdruck Theorie eigentlich von einer praktischen Wissenschaft gar nicht zu gebrau-

dung — die an sich zwar für die Wissenschaft selbst nicht fruchtbar aber doch nicht zu verwerfen ist, weil sie zwei verschiedne Gebiete, welche die Sprache durch eine gemeinschaftliche Bezeichnung vereinigt hat, richtig sondert — ist unter dem Ausdruck objective Religion die Wissenschaft der Religion überhaupt zu verstehen, die alles umfaßt, was die subjective Religion betrifft, oder was zur Ausübung der Religion zu wissen nöthig ist.

Eine zweite Unterscheidung hat die Religion der Theologie entgegengesetzt. Es liegt dieser Eintheilung allerdings auch ein wahrer Unterschied zu Grunde. Weil man aber den eigentlichen Eintheilungsgrund verkannte oder doch nicht deutlich genug gedacht hatte: so kannte man auch die Gränzen beider Wissenschaften nicht, und es war so gut als wären sie auch nicht unterschieden worden; denn, man konnte

chen pflegt. Allein, außerdem daß sich dieser Gebrauch hier dadurch rechtfertigen läßt, daß die Religionswissenschaft, in ihrem ehemaligen Zustand nach der dogmaticistischen Philosophie, auch selbst ihrem sogenannten praktischen Theil nach in der That eine Theorie war: so habe ich auch den Ausdruck darum gewählt, weil er zugleich Aufschluß darüber giebt, wie man, durch ihn verleitet, um so leichter Religion als Gesinnung (Praxis) mit dem praktischen Theil der Religionswissenschaft verwechseln, und den praktischen Theil der Religionswissenschaft (als Theorie) wieder mit zum theoretischen Theil derselben rechnen konnte.

doch weder was sie gemeinschaftlich hatten, noch worinn sie unterschieden waren, bestimmt angeben. Ich könnte Ihnen von dem seltsamen Streit über den wahren Unterschied dieser zwei unterschiedenen Wissenschaften, welcher bis auf den heutigen Tag noch nicht allgemeingültig unter den Theologen entschieden ist, vieles sagen: ich will Sie aber hier bloß darauf aufmerksam machen, daß auch bei dieser zweiten Eintheilung der Ausdruck Religion in der Bedeutung als Wissenschaft der Religion gebraucht, hier aber eine Wissenschaft von weit kleinerem Umfang, welche nur einen Theil von der Wissenschaft der Religion in der ersten Bedeutung ausmacht, darunter verstanden wird; und daß gerade dieser Umstand eine Verwechselung der beiden Wissenschaften veranlaßt hat, welche die Streitenden immer aufs neue in die Irre führte. Folgende Eintheilung, welche die Wissenschaft der Religion überhaupt in ihre Haupttheile und Zweige unterscheidet und jedem sein bestimmtes Gebiet anweist, wird Ihnen am sichersten aus dem Labyrinth heraushelfen können.

Wenn man den Begriff der Religion als Wissenschaft in der Bedeutung nimmt, die er in der ersten Eintheilung hat, so erhält man dadurch den allgemeinsten Begriff der Religionswissenschaft: einer Wissenschaft, welche durchaus das ganze Gebiet der Religion umfaßt, und alles erörtert was in dieser als ihrem Gegenstande enthalten ist. Lassen Sie uns diese Wissenschaft durch die Benennung der Religionswissenschaft überhaupt bezeichnen.

Diese Wissenschaft zerfällt durch die Natur ihres Objects, welches theils theoretisch theils praktisch ist, in zwei Haupttheile, und bildet zwei besondre Wissenschaften: theoretische Religionswissenschaft und praktische Religionswissenschaft. Der Unterschied dieser beiden Haupttheile der Religionswissenschaft überhaupt verhält sich aber nicht wie Theorie und Praxis (wie man, durch die Benennung theoretisch und praktisch verführt, nur zu oft ihr Verhältniß gegen einander betrachtet hat): sondern als Theile einer Wissenschaft betreffen sie beide das Wissen; aber sie sind dadurch unterschieden, daß das Wissen in der theoretischen Religionswissenschaft das Theoretische, das was in der Religion Gegenstand des Erkennens, und in der praktischen Religionswissenschaft das Praktische, das was in der Religion Gegenstand der Pflichtbestimmung ist, betrifft.

Der theoretische Theil der Religionswissenschaft muß alles umfassen, was in dem ganzen Gebiete der Religion auf Dasein, auf das was ist — was Gegenstand der Wahrnehmung oder der Erkenntniß entweder (jetzt) ist oder (in der Zukunft) werden kann; oder doch als ein solcher gedacht wird — Beziehung hat. Er hat also nicht bloß über das, was die Gottheit an sich betrifft, sondern auch über ihr Verhältniß zur Welt überhaupt und zu den Menschen insbesondere, mithin zugleich über alles was wir von der Gottheit in diesem und im zukünftigen Leben zu erwarten, zu hoffen oder zu fürchten haben, Aufschlüsse zu ertheilen.

Der praktische Theil der Religionswissenschaft muß alles umfassen, was in dem ganzen Gebiet der Religion auf Pflichtbestimmung, auf das was von uns gethan werden soll, Beziehung hat. Er hat also nicht bloß zu bestimmen, was durch jene Erweiterung der Erkenntniß, in Rücksicht auf den theoretisch bestimmten Gegenstand (die Gottheit), für neue Pflichten für uns entstehen; sondern auch, was durch jenen theoretisch bestimmten Gegenstand, wenn er auf das Gebiet der Pflichtbestimmung überhaupt bezogen wird, für eine eigenthümliche Ansicht oder Bestimmung des Pflichtgebiets überhaupt hervorgebracht werde.

Jeder dieser zwei Haupttheile der Religionswissenschaft läßt sich demnach durch eine neue Sonderung seines Innhalts wieder in zwei Theile unterscheiden.

In dem theoretischen Theil der Religionswissenschaft kann man die Betrachtung der Gottheit an sich absondern von der Betrachtung ihres Verhältnisses zur Welt und zu uns. Durch den ersten Theil dieser Unterabtheilung ist die engere Sphäre der Wissenschaft bestimmt, welche der Ausdruck Theologie seiner Wortbedeutung nach befaßt. Demnach wäre unter Theologie in der engsten eigentlichen Bedeutung die Wissenschaft, oder der abgesonderte Theil der Religionswissenschaft überhaupt zu verstehen, welche die Lehre von Gott, von seinen Eigenschaften, und den Beweis von seinem Dasein enthält. Die Theologie ist also, während sie nur einen Theil der Religionswissenschaft überhaupt ausmacht, zugleich als

das Fundament derselben anzusehen. — Für die Wissenschaft, welche den zweiten Theil dieser Unterabtheilung ausmacht, finde ich keine dem Ausdruck Theologie entsprechende einzelne Benennung. Um beide auf eine homogene Weise zu bezeichnen, könnte man sie am schicklichsten in die Lehre von Gott, und die Lehre von dem Verhältniß Gottes zu uns eintheilen. — Beide Theile zusammengenommen machen das Gebiet der Wissenschaft aus, welche man auch mit dem Namen der Religions-Dogmatik bezeichnet.

In dem praktischen Theil der Religionswissenschaft kann man entweder die besondern Pflichten gegen Gott, oder die Pflichten überhaupt in Beziehung auf Gott betrachten. Der erste Theil dieser Unterabtheilung betrifft eine Erweiterung der Moral als eine Folge von der Erweiterung des Gebiets der Erkenntniß. Dadurch daß die theoretische Religionswissenschaft einen neuen Gegenstand der Erkenntniß bestimmt, wird die praktische Religionswissenschaft um eine Classe von Pflichten (nämlich die Pflichten gegen Gott) erweitert. Daß diese Erweiterung der Moral wirklich Grund habe, hat dieser Theil der praktischen Religionswissenschaft zu zeigen. Die daraus entspringenden neuen Pflichten selbst aber werden als ein besondres Capitel, Ueber die Pflichten gegen Gott, in der Moral abgehandelt. — Der zweite Theil dieser Unterabtheilung hat die Moral überhaupt im Verhältniß zu dem theoretischen Theile der Religionswissenschaft zu betrachten. Hier hat die Religionswissenschaft zu zeigen, daß

alle unsre Pflichten Gebote Gottes *seien* (welches sehr viel mehr sagen will, als daß sie nur als solche zu betrachten seien) und daß wir *folglich* verpflichtet seien, sie zu halten: *weil* es Pflicht sei, den Willen Gottes zu thun. Dadurch wird zwar nicht (wie es wohl auch geschehen ist) die ganze Moral in den praktischen Theil der Religionswissenschaft herübergezogen. Aber die Moral wird — nicht als eine Lehre von *Pflichten*, sondern — nur als eine Lehre von *Regeln* vorgestellt, welche erst dadurch *Verbindlichkeit* für uns erlangen, wenn wir aus Gehorsam gegen Gott sie zu halten schuldig sind: welches sich nur dann behaupten läßt, wenn die Pflichten sämmtlich als *Wille* der Gottheit erwiesen werden; und so erhält also die Moral selbst durch diesen Theil der Religionswissenschaft ihr Princip: aus der *Idee* des Willens Gottes (wenn er nicht etwa schon *historisch* bekannt ist) alle unsre Pflichten herzuleiten.

Für diesen ganzen zweiten Haupttheil, so wie für die beiden Unterabtheilungen desselben, kann ich Ihnen keine eigne auszeichnende Benennung angeben. Man hat ihn gewöhnlich schlechthin *Religion* auch wohl *praktische Religion* (welcher Ausdruck in andrer Beziehung auch so viel als *Praxis* *) *der Religion* heißen sollte) genannt. Will man die zwei Haupttheile der Religionswissen-

*) Von dem Ausdruck *Praxis* gilt eben das, was oben, in der Note S. 36, von dem Ausdruck *Theorie* erinnert worden ist.

schaft durch die oben angeführte Eintheilung in Religion und Theologie (durch den letztern Namen den theoretischen, durch den ersiern den praktischen Theil derselben) bezeichnen: so fehlt es freilich nicht an Beispielen, wo man mit dem Namen eines Artbegriffs die Gattung, oder umgekehrt mit dem Namen des Gattungsbegriffs eine höhere oder eine Unterart vorzugsweise bezeichnet; aber schwerlich wird dadurch jemals die Unterscheidung der Gegenstände selbst sehr erleichtert werden.

Vergleichen Sie nun diese Gränzbestimmung der Theilwissenschaften, aus denen die Religionswissenschaft (nach der dogmaticistischen Vorstellungsart) besteht, mit der gewöhnlichen Eintheilung und Bezeichnung derselben; und bedenken Sie, daß man ohne Unterschied bald das Ganze bald einen Theil bald auch nur einen Theil der Theile Religion nannte, und, umgekehrt, bei dem Ausdruck Religion gleichfalls bald das Ganze bald den theoretischen bald den praktischen bald auch wohl gar nur den ascetischen Theil der Religionswissenschaft dachte: so werden Sie es begreiflich finden, daß die Foderung, welche dem Menschen die Religion als Pflicht vorschreibt, selbst in der Wissenschaft der Religion weder einen bestimmten Sinn noch eine bestimmte Gränze hatte.

Wenn man von jemand Religion als Gesinnung foderte, so verstand man zunächst nichts weiter darunter, als die Ausübung der Pflichten gegen Gott im engern Sinn,

Dankbarkeit, Liebe, Ehrfurcht, Anbetung; aber auch im weitern Sinn, Ausübung seiner Pflichten überhaupt als heiliger Gebote Gottes, aus Gehorsam gegen Gott; bald auch alles beides zusammen. Weil man aber nicht ausüben kann, was man nicht weiß, so setzte dies Religion als Ueberzeugung voraus; und zwar wieder zunächst nichts weiter, als Ueberzeugung von diesen Pflichtvorschriften in Rücksicht auf Gott. Wenn man also von jemand Religion als Gesinnung foderte, so foderte man von ihm, als Bedingung der Gesinnung, zugleich Ueberzeugung und (weil man das gemeine Wissen von dem wissenschaftlichen Wissen nicht immer streng genug zu unterscheiden wußte), als Bedingung von dieser, Kenntniß wenigstens von dem praktischen Theile der Religionswissenschaft. Weil man aber sich nicht Pflichten gegen einen Gegenstand und in Rücksicht auf einen Gegenstand vorschreiben kann, ohne von dem Dasein dieses Gegenstandes überzeugt zu sein: so setzt die Ueberzeugung von dem praktischen Theile der Religionswissenschaft die Ueberzeugung von dem theoretischen Theile derselben voraus; und es war also in der Foderung, durch die man jemanden Religion als Gesinnung zumuthete, zugleich Ueberzeugung und also Kenntniß von dem theoretischen Theile der Religionswissenschaft, als Bedingung, mit eingeschlossen.

„Also sollen alle Menschen Theologen sein?" — Das wollte man doch nicht gerne behaupten, obgleich man sich nicht verbergen konnte, daß gerade diese Kenntniß der ge-

sammten theoretischen und praktischen Religionswissenschaft den eigentlichen Begriff des Theologen ausmache. Um der Unschicklichkeit auszuweichen, die durch jene Instanz fühlbar wurde, zog man in dem Gebiete der Religionswissenschaft beliebige Gränzen, und zeichnete gewisse Bezirke aus, welche man als das Erbgut der Theologen von dem Gemeingut der Nicht-Theologen schied. Durch diese Operation entstanden: eine Religionslehre (so nannte man das verstümmelte Product), und eine Theologie, welche man jener entgegensetzte, ein eben so unbestimmtes, end- und anfangloses Gemisch von theoretischen und praktischen Sätzen: zwei Zwitterdinge von Wissenschaft, die nach keinem andern als dem höchst vagen Princip zusammengeordnet waren: „was der Mensch für die Ausübung der Religion zu kennen nöthig oder nicht nöthig habe." Allein da für diese Gränzscheidung gar keine bestimmte Regel möglich ist, und man also die Gränzsteine ganz willkürlich setzte, so konnte es nicht anders kommen, als daß die Gränzen der willkürlich ausgesonderten Theologie mit den Gränzen der eben so willkürlich umzäunten sogenannten Religionslehre immer in einander laufen mußten, und man folglich aufs neue ganz ungewiß war, was man eigentlich verlange, wenn man Religion von dem Menschen fodere.

Die ganze Bedenklichkeit wird gehoben, wenn man den Unterschied nicht in der Quantität sondern in der Art des Wissens setzt, und das gemeine Wissen von dem wissenschaftlichen Wissen gehörig unterscheidet. Un-

ser alter ehrwürdige S.....s, der die Theologie von der Religion nur als eine cognitio accuratior scheidet, hat sehr richtig geahnt, worauf es eigentlich ankomme. Seine Unterscheidung, so vielfältig sie auch belächelt und bespöttelt worden ist, hat doch, ihrer Unbestimmtheit unerachtet, den wahren Punkt richtiger getroffen, als alle jene fruchtlose Versuche, das Gebiet einer Wissenschaft, das ein unzertrennliches Ganze ausmacht, durch Marksteine zu scheiden. Der ganze Gegenstand der Religionswissenschaft gehört ungetheilt eben so gut dem Nicht-Theologen als dem Theologen an; sie sind nur in Rücksicht auf die Art des Besitzes verschieden: dadurch nämlich, daß der letztere wissenschaftlich (als Ein überschautes Ganze, und aus Principien) weiß, wo sich jener mit dem gemeinen (unzusammenhängenden, größtentheils bloß auf Gefühle gegründeten, nur hie und da durch einen vereinzelten deutlichen Begriff erleuchteten) Wissen begnügen muß.

Worinn besteht denn nun endlich, nach dieser dogmaticistischen Vorstellungsart, die Pflicht der Religion? und worauf gründet sich diese Pflicht?

Alles hängt hier von der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes ab. Man geht von dem Satz aus: „es ist ein Gott;" zu der Vorschrift hin „also sollst du ihn anbeten." Es ist Pflicht Religion zu haben, weil ein Gott ist. Die praktische Gesinnung muß hier aus einer theoretischen Ueberzeugung hervorgehen: „Wer zu Gott kommen will, der muß glauben daß er sei!" — Verstehn Sie

mich recht! Theoretische Ueberzeugung sage ich, d. h. Ueberzeugung die auf ein wirkliches Dasein geht. Ich muß überzeugt werden, daß der Unsichtbare wirklich da ist, so gewiß da ist, als alles was ich mit meinen leiblichen Augen um mich sehe; ich muß überzeugt werden, daß er es wirklich ist, der meine Schicksale lenkt, daß so gewiß er sie lenkt, als ich sie mit mir vorgegangen wahrnehme; ich muß überzeugt werden, daß meine Pflichten wirkliche Gebote Gottes sind, so gewiß als ich sie als theoretische Regeln mir denken kann. Ohne diese Ueberzeugung kann die Gesinnung der Religion gar nicht statt finden. Aus dieser Ueberzeugung aber entspringt die Gesinnung der Religion von selbst. Wenn ich weiß, daß der Unendliche ist, so werde ich von mir selbst angetrieben ihn anzubeten; wenn ich weiß, daß ich selbst nur durch ihn bin, so fühle ich mich selbst unwillkürlich zum Dank gegen ihn aufgefodert; und wie werde ich den Geboten des Alleinheiligen meinen Gehorsam versagen können?

„Ich soll also vor allen Dingen Ueberzeugung erlangen! Wenn aber die Beweise nicht hinreichen, mich zu überzeugen?" — So soll ich glauben! — „Ich werde also nicht bloß den theoretischen sondern auch den praktischen Theil der Religion, ich werde selbst die Moral glauben müssen?" — Allerdings! denn selbst die Pflicht unsre Pflichten zu erfüllen hängt davon allein ab, daß wir Gott Gehorsam schuldig sind! — „Wenn ich aber auch nicht glauben kann? Soll ich meinem

Verstande Gewalt anthun?" — Es ist Pflicht zu glauben! — „Woher denn diese Pflicht?" — Die ganze Moralität hängt davon ab; wie kann ich eine Verbindlichkeit zu Beobachtung meiner Pflichten erkennen, wenn solche nicht als Gebote der Gottheit mich zum Gehorsam auffodern? — „Seht ihr denn den Cirkel nicht, den ihr macht? Ich soll an die Verbindlichkeit der Moral glauben, weil Gott ist: und ich soll an das Dasein Gottes glauben, weil ich an die Verbindlichkeit der Moral glauben soll?"

So weit muß aber die dogmaticistische Vorstellungsart der Religion ihre Foderung ausdehnen. Wenn sie Religion als Pflicht fodert, so muß sie vor allen Dingen den theoretischen Glauben (an das Dasein jener Gegenstände, die kein Aug gesehen, und kein Ohr gehört hat), als die Grundlage der Religion, auch als Pflicht fodern.

„Als ob ein solcher Glaube jemals Pflicht sein könnte? Was Pflicht sein soll, muß von der Willkür abhangen; der Act des theoretischen Glaubens aber hängt von Gründen des Verstandes ab, und ist jederzeit unwillkürlich. Er kann nicht subjectiv hervorgebracht, sondern nur objectiv erzeugt werden; und zwar nur durch das Gewicht objectiver Gründe für den Verstand, nicht durch ein objectives Interesse (z. B. der Heilsamkeit einer Lehre zur Moralität). Mag es immerhin der Moralität zuträglicher sein, einen Gott zu glauben, als ihn nicht zu glauben; diese Vorstellung kann meinen Verstand nicht zum Glauben führen. Sich aber durch Anstrengung in diesen Glauben zu verse-

ten, ihn gleichsam bei sich zu erkünsteln, heißt am Ende doch nichts anders, als ihn erheucheln d. i. sich selbst bereden wollen, daß man glaube. Kann diese Unredlichkeit gegen sich selbst Pflicht sein? und, wird nicht ein solcher Glaube kalt und todt auf immer sein und bleiben müssen? — Ist aber eure Foderung dennoch unabänderlich; muß die Vernunft gefangen genommen werden unter den Gehorsam des Glaubens: so verdammet nur nicht! „Ich glaube lieber Herr, rufe ich in der Angst meines Herzens aus, hilf meinem Unglauben!" Ich will so gerne ein besserer Mensch werden, ich will es auch glauben, daß ein solcher Glaube mir dazu verhelfen würde. Aber gebt mir doch diesen Glauben! Ich kann nichts, als bejammern, daß ich mich vergebens anstrenge, ihn zu umfassen! "

„Du hast uns auch ganz mißverstanden!" — konnte man einem solchen wohl mit Grunde antworten. — „Nicht ein solcher positiver Glaube ist es, den wir fodern. Allerdings soll die Vernunft gefangen genommen werden unter den Gehorsam des Glaubens. Aber wir haben unter dieser Foderung nie etwas anders verstanden, als: die Zweifel, welche die Vernunft gegen den natürlichen (in aller Menschen Herzen geschriebenen) Glauben an diese Wahrheiten erregt, sollen zum Beßten der Moralität unterdrückt werden: der Glaube, den du nie in dir austilgen kannst, ist der Glaube an die Moralität; du sollst also nichts glauben, was diesen Glauben zerstören könnte. Wenn auch die theoretischen Gründe für die Wahrheit der Religion (die einzige Stütze des Glau-

bens an Moralität!) vor deinem Verstande nicht überwiegen und ein positives Glauben in dir hervorbringen, so sollst du doch nie das Uebergewicht auf die Seite der Gegengründe fallen lassen, sondern die Zweifel, zum Besten deines Glaubens an die Pflicht, abweisen, und eher an einen möglichen Irrthum in deinem Urtheil über jene Gründe glauben, als an die Vernichtung des Fundaments deiner Moralität. Diesen negativen Glauben an die Religionswahrheiten fodern wir bloß; und den können wir fodern, weil dieses Abweisen der Zweifel ein Act der Willkür ist. Zu diesem Glauben ist jeder verpflichtet, denn an ihm hängt der Glaube an die Pflicht, und wer diesen Glauben nicht hat, der kann nicht selig werden!"

Inzwischen ist doch auch damit, wie Sie leicht sehen werden, der Knoten nicht gelöst sondern zerhauen. Die Wissenschaft rettet sich nur durch einen gewaltigen Sprung aus dem wissenschaftlichen Gebiete in das Gebiet der Gefühle; denn nichts anders, als ein solcher (tödtlicher) Sprung, ist für die Wissenschaft die Apellation an das Herz, oder den natürlichen Glauben. Man bleibt also fürs erste in wissenschaftlicher Rücksicht unbefriediget. Fürs zweite, ob das Herz den Kopf oder der Kopf das Herz gefangen führe, in beiden Fällen ist der Kampf zwischen ihnen nur durch Gewalt unterdrückt: es ist hier also auch für den innern Frieden, den beide durch ihren Kampf gemeinschaftlich suchen, nichts gewonnen.

Eine ganz andre Gestalt der Sache erscheint, wenn man sie aus dem Gesichtspunkt der kritischen Philosophie betrachtet.

Diejenigen, welche das ganze Verdienst dieser Philosophie darein setzen, daß sie für eine haltbarere Stütze der theoretischen Ueberzeugung von dem Dasein Gottes, auf dem praktischen Wege gesorgt habe, mißdeuten ganz ihre Absicht, und irren sich sehr, wenn sie den praktisch'en Glauben, den diese postulirt, mit dem theoretischen Glauben, den sie gebieten, für einerlei halten. Der praktische Glaube geht nie auf ein Dasein für die Erkenntniß, also nie auf eine theoretische Ueberzeugung. Hier ist also gar nicht die Rede von einer theoretischen Ueberzeugung von den Gegenständen der Religion. Religion ist hier nicht mehr ein gemischter, sondern ein bloß praktischer Begriff. Die kritische Philosophie hat die Religionswissenschaft, zu dem was sie eigentlich allein sein soll und kann, zur Würde einer rein praktischen Wissenschaft erhoben. Hier geht die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, voran, und der Glaube (daß der Gegenstand der Religion praktische Realität habe) wird als Folge jener Pflichtanerkennung postulirt. Hier geht sogar die Anerkennung der Religion als Pflicht nicht nur der theoretischen Ueberzeugung von dem Dasein Gottes voran, sondern sie ist von dieser Ueberzeugung ganz unabhängig, und besteht für sich, wenn auch der Glaube an das Dasein Gottes nie zur theoretischen Ueberzeugung erhoben werden kann.

In der kritischen Philosophie geht die Religionswissenschaft von der Ueberzeugung, als ihrem Fundamente, aus: daß Religion Pflicht sei. Dies kann nur die kritische Philosophie; sie, die das ganze Pflichtgebiet überhaupt von der Religion unabhängig auf seinem eignen Grunde beruhend dargestellt hat, und daher auch die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, weder (durch einen Cirkel aus der Religion selbst herzuleiten, noch (durch einen Sprung aus ihrem Gebiete hinaus) von dem Gefühl zu postuliren nöthig hat, sondern (innerhalb ihres Gebietes) wissenschaftlich erweisen kann.

Aber die Foderung hat auch hier einen ganz andern Sinn. Was hier als Pflicht gefodert wird, ist nicht Religion in der dogmaticistischen, bisher erörterten Bedeutung. Nach der kritischen Philosophie bedeutet Religion in jener Foderung nichts anders als die Gesinnung, seine Pflichten als Gebote der Gottheit zu betrachten. Diese Gesinnung ist Pflicht, ehe noch jene Ueberzeugung, welche das Dasein Gottes betrifft, in Frage kömmt. Die Pflichtvorschrift fodert also hier auch nicht diese Ueberzeugung, sondern lediglich jene Gesinnung, bei der es ganz und gar nicht darauf ankömmt, zu wissen, ob die Pflichten wirklich Gebote der Gottheit seien.

„Es ist wahr — hören wir hier den kritischen Philosophen sprechen — meine Philosophie fodert auch Glauben. Aber was für einen Glauben? Meine Pflichten als göttliche

Gebote zu betrachten, ist eine Idee, mit welcher ich das ganze Pflichtgebiet umfasse. Von diesem Standpunkt aus erblicke ich das Ideal, welches ich mir als das Ziel meines gesammten Handelns vorgeschrieben finde — das Ideal des höchsten Gutes — in seiner ganzen Reinheit und in seiner höchsten Vollendung. Zu dieser Idee mich zu erheben, ist Pflicht; und der Glaube, den meine Philosophie postulirt, betrifft die praktische Realität dieser Idee, d. h. den Glauben, daß jenes Ideal, nach dem ich streben soll, keine Schimäre sei. Von einer theoretischen Realität ist aber hier in keiner Rücksicht die Rede. Wer hier für die Erkenntniß des Daseins Gottes oder auch selbst für die theoretische Realität jener Idee des höchsten Gutes etwas zu gewinnen hofft, muß einen ganz irrigen Begriff von dem praktischen Glauben haben. Ob das Ideal des höchsten Gutes jemals (in irgend einer Zeit) von mir werde erreicht werden, weiß ich nicht, und kann ich nicht wissen; dies kann ich also auch nicht (als etwas das geschehen wird) glauben. Aber das weiß ich, daß ich darnach streben soll, es zu erreichen; und darum glaube ich, daß es erreichbar für mich; (d. h. es mir zur Aufgabe zu machen, nicht Schwärmerei) sei."

„Eine unendliche Aufgabe Dir, dem Endlichen, Beschränkten? — ruft ihr mir entgegen — wie sollte die für dich Pflicht sein? Du schwärmst! .... Kurzsichtige, die ihr aus eurer kleinen Verstandessphäre euch selbst ermessen wollt! Ertönt nicht auch in euerm Busen die Stimme, die euch zu der un-

endlichen Aufgabe ruft? Warum wollt ihr die Unendlichkeit in euch verläugnen, die sich durch jene Stimme so laut ankündiget? Warum wollt ihr lieber annehmen, daß die Unendlichkeit in euch in die enge Verstandessphäre eingekerkert werden müsse, als daß die enge Verstandessphäre allmählich zur Unendlichkeit erweitert werden solle? Könnt ihr aber, oder wollt ihr nicht, euch über euern beschränkten Gesichtskreis erheben, so mühet euch doch nicht, uns, die wir es können und wollen, zu euch herab zu ziehen. Daß wir zu der unendlichen Aufgabe aufgefodert sind, müßt ihr zugeben; eure Demonstration, daß wir nicht dazu aufgefodert sein können, erlassen wir euch. Wir wissen, daß die unendliche Aufgabe Pflicht für uns ist, und wir kennen auch die Bedingungen, unter denen wir sie als erreichbar uns denken können. Diese Bedingungen der Aufgabe glauben wir, um uns in dem Streben nach Erreichung der Aufgabe nicht aufhalten zu lassen. Aber wir erwarten nichts außer dem Erfolg unsers Strebens. Nur die Ueberzeugung, daß das Streben nach diesem Ideale Pflicht sei, zu befestigen, dient mir die Idee der Gottheit und Unsterblichkeit; und ich umfasse sie mit der ganzen Kraft meines Geistes, als die einzige Stütze in den Momenten des Zweifels, wenn ich vor der Unendlichkeit der Aufgabe, die meine Kräfte zu übersteigen scheint, erbebe, in den Stunden der Versuchung, wenn die Sophistication, die im Dienste der Neigung ist, meinen Glauben an die Erreichbarkeit des Ideals, und dadurch mich selbst in der Pflicht, wankend machen will."

„Aber ich weiß zugleich, daß meine Pflicht, nach jenem Ideal des höchsten Guts zu handeln, nicht von der Idee der Gottheit und Unsterblichkeit abhängig ist; daß ich mir durch meine Vernunft selbst diesen Zweck setze, und nach dessen Erreichung zu streben auch dann mich angetrieben fühlen würde, wenn ich mir die Möglichkeit ihn zu erreichen auch nicht durch die Idee der Gottheit und Unsterblichkeit begreiflich machen könnte. Deßwegen zittre ich keinen Augenblick für meinen Glauben an diese Idee. Ich weiß, wie viel ich verlöre, wenn er mir entrissen werden könnte! — eine Stütze, wenn ich strauchle auf dem Weg zu meinem Ziele; eine Stärkung, wenn ich in Versuchung falle; einen Antrieb, wenn ich laß werde! Aber mein Ziel bleibt unverrückt vor mir, auch wenn mir dieses kräftigste Hülfsmittel, es zu erreichen, genommen würde."

„Allein, ich weiß, daß ihr ihn mir nie entreissen könnt, diesen Glauben! Ich fürchte eure Zweifel, eure Demonstrationen, eure Widerlegungen nicht! Ihr stört mich nicht in meinem Glauben. Zwar ist es nur ein Minimum der Erkenntniß, welches ich in theoretischer Rücksicht euch entgegenstellen kann. Aber auch dieses Minimum ist mehr, als alles euer angemaßtes Wissen. Ich weiß, daß ihr mit allen euern Speculationen nie dahin gelangen werdet, in theoretischer Rücksicht das Mindeste für eure Ueberzeugung zu gewinnen; daß ihr euch vergebens abmühet, zu erfahren, ob ihr das Dasein oder das Nichtsein Gottes mit Ueberzeugung annehmen dürfet! Es ist lauter Eitelkeit, was ihr zu

vermeinet! und nur das ist gewiß, daß ihr weder das eine noch das andre jemals wissen werdet!"

„Ich, der ich eine theoretische Ueberzeugung für die Realität jener Idee nicht suche, ich kann von euern Zweifeln nicht einmal erreicht werden. Ich darf also an die praktische Realität jener Idee ungestört glauben: ich darf überzeugt sein, daß ich nicht ein Hirngespinnst zu realisiren strebe, indem ich strebe das Ideal des höchsten Gutes in meinen Handlungen darzustellen."

„Das Ideal des höchsten Guts zieht euch an, ihr Andern? Es leuchtet euch ein und behagt euch, die Hoffnung einer künftigen Glücksvertheilung? O, die ihr träges Herzens seid! So wenig vermöget ihr den Sinn dieser Idee zu ahnen? Ihr höret und verstehet nicht! Ueberall mischt eure sinnliche Natur und euer träger Sinn sich mit ein. Von der Gottheit, glaubt ihr, werde eine solche Glücksaustheilung erwartet? und darum folgt ihr der neuen Lehre so blind? Auf ein so irdisches Reich des Messias hoffet ihr? Ihr seid nicht meine rechten Jünger! Ich will euch die Augen öffnen, damit ihr euch nicht länger mit leeren Erwartungen von dieser Lehre täuschet, und lieber hingehet, euer Brod im Schweiß des Angesichts zu verdienen: so werdet doch auch ihr in euerm Theil, (freilich ohne es selbst zu wissen) dazu beitragen, das Ideal des höchsten Guts zu realisiren! — Nicht das ist unser Glaube, daß die Gottheit für uns das höchste Gut realisiren werde; sondern wir selbst sollen streben, es zu realisiren; und unser Glaube geht nur

dahin, daß es uns möglich sein werde, dieses Ziel unsers Strebens zu erreichen! Ob jemals ein Moment unsrer Wahrnehmung kommen werde, wo wir erfahren, daß wirs erreicht haben, das kümmert uns nicht. Müßten wir auch vom Schauplatz abtreten, ehe wirs erreichen: so haben wir unser Tagwerk verrichtet, und gethan, was wir sollten! Dem Künstler gleich, verlassen wir dann unsern Posten, der, auch ohne sein Ideal zu erreichen, doch ein Kunstwerk für die Ewigkeit liefert!"

„Wozu brauchet ihr also die Idee der Gottheit, wenn ihr alles allein macht? — fraget ihr uns."

„Fürs erste dazu, antworten wir euch, um uns das Problem aufzulösen, wie wir bei unserm Streben nach der Darstellung des höchsten Gutes auf dasjenige, was dabei nicht in unsrer Macht steht, mit Zuversicht rechnen können, daß es unsern (moralischen) Zweck annehmen werde. Woher nehmt ihr denn die Zuversicht, daß die Natur mit euerm moralischen Zweck harmoniren müsse? Woher wißt ihr auch nur das Wenige, daß das, was ihr heute beginnt und morgen zu endigen gedenket, nicht morgen schon ganz und gar anders sein werde? Und doch müßt ihr selbst gestehen, daß es thöricht wäre, Plane auf morgen zu machen, wenn ihr nicht als ausgemacht annehmen könntet, daß morgen noch alles so gehen werde, wie heute? Wie vielmehr müßte es widersprechend sein, einen Plan für die Unendlichkeit zu entwerfen, wenn wir nicht auf die Stetigkeit der Natur

sicher rechnen könnten? „Die Natur hat ewige Gesetze:“ sprecht ihr. Aber woher kennt ihr denn die Ewigkeit dieser Gesetze, und die Ewigkeit ihrer Harmonie mit euerm Endzweck? Sehet wohl zu, ob ihr euch nicht hier auf einer praktischen Voraussetzung betreffet, die völlig grundlos ist, wenn ihr sie nicht auf die Idee der Gottheit und auf den praktischen Glauben an diese Idee gründet, indem ihr bei jener Voraussetzung, stillschweigend und ohne es euch selbst recht deutlich bewußt zu sein, die Idee der Gottheit zum Grunde leget und voraussetzet, daß die Gottheit als moralischer Gesetzgeber zugleich die Natur beherrsche, und so die Stetigkeit der Natur und die Harmonie der beiden Welten begründe, welche ihr bei eurer moralischen Zwecksetzung als unzweifelhaft annehmen müsset.“

„Aber nicht darinn besteht unsre Religion und die Religion, die wir von euch und von allen als Pflicht fodern, daß wir die praktische Realität dieser Idee der Gottheit glauben. Nie war es unsre Meinung — was uns freilich nicht bloß von Schülern sondern auch von Meistern unsrer Schule in den Mund gelegt worden ist — die Pflicht der Religion darauf zu gründen: daß unser gesammtes Handeln auf diesem Glauben beruhe, daß der Mensch bei dem Streben nach vollkommener Erfüllung der Foderungen seiner höhern sittlichen Natur mit den Foderungen seiner ihm ebenfalls angehörigen sinnlichen Natur, er selbst also mit sich selbst, in Streit gerathe, daß ihm die moralische Weltordnung unbe-

greiflich und selbst widersprechend und mithin die Pflicht, in seinem Theil zu derselben mitzuwirken, als ein Räthsel in seiner eigenen Natur vorkommen müsse, daß er also ohne Widerspruch mit sich selbst seine Pflichten weder anerkennen noch ausüben könne, wenn er nicht in der Idee der Gottheit und durch den Glauben an die praktische Realität derselben den Widerspruch gelöst, seine entgegengesetzte Naturen in Einigkeit gebracht, und die moralische Weltordnung begreiflich fände. So sehr wir überzeugt sind, daß die Speculation keinen richtigern Weg einschlagen könne, den praktischen Glauben an das Dasein Gottes, (für die, die dessen bedürfen) zu begründen; so weit sind wir entfernt, diesen Glauben für die Religion selbst zu halten."

„Unsre Pflichten uns als Gebote der Gottheit vorzustellen und diese Vorstellung zur bleibenden Gesinnung in uns zu erhöhen: dies ist unsre Religion; dies ist es, was wir von uns und von euch und von allen als Pflicht fodern. Hier seht ihr das zweite, wichtigste, wozu uns die Idee der Gottheit dient. Hier bedürfen wir nicht einmal mehr als die Idee derselben; ob sie (theoretische) Realität habe, fragen wir gar nicht. „Seelig sind, die nicht sehen — rufen wir hier aus — und doch glauben!" Handeln in dem Geiste dieser Idee, zu der wir uns mit unserer Pflichtbetrachtung erheben sollen, das ist wahre Religion, das heißt: Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten!"

. . . Und hier, mein Freund, finden wir uns denn auf auf dem Punkt, wo sich uns die Religion als Pflicht zeigt. Unsre Pflichten uns als den Willen des Alleinheiligen vorzustellen, und diese Vorstellung durch wiederholte ernste Betrachtung zur bleibenden Gesinnung zu erheben, ist beides Handlung unsrer freien Selbstthätigkeit, welche bloß von unsrer Willkür abhängt. Diese Handlung als Pflicht gebieten, ist also wenigstens nicht widersprechend, wie es das Gebot ist, das irgend eine Art des Glaubens als Pflicht vorschreibt. Und, es läßt sich wirklich erweisen, daß diese Handlung unsers Geistes Pflicht sei, daß es Pflicht sei, sich mit seiner Pflichtbetrachtung zu jener Idee zu erheben und jene Gesinnung in sich hervorzubringen, welche man unter dem Ausdruck Religion — da, wo man diese als Pflicht fodert — einzig und ausschließend verstehen sollte. Folgen sie mir noch zu einem Versuch dieses Beweises.

Ich weiß, Theuerster Freund, daß ich in dem, was ich hier noch über diesen Gegenstand zu sagen habe, nur gleichsam Ihre Art die Religion zu betrachten schildern werde, daß Sie hier nichts eigentlich Neues sondern bloß das, was Sie nach einem richtigen Gefühle längst geübt haben, nur in deutlichere Begriffe aufgelöst, finden werden. Aber bei Ihrem warmen Interesse für alles, was die wahrhaft religiöse Gesinnung befestigen, erhöhen und beleben kann, darf ich mir doch auch für dieses Wenige Ihre Aufmerksamkeit versprechen.

Lassen Sie uns vor allen Dingen noch einen Blick auf die Natur des Menschen zurückwerfen, um den Punkt genau anzugeben, worauf die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, eigentlich beruht.

Wäre der Mensch eine reine Intelligenz, den Schranken der Zeit enthoben, und an die Gesetze des Daseins in der Zeit nicht gebunden, so würde bei ihm das Wollen nicht so, wie es jetzt ist, von der Ausführung getrennt sein, er würde jederzeit mit seinem Wollen das Gewollte selbst durch die That vollbringen, er würde die Ideale die er denkt, ohne Hindernisse und mit Einemmal, vollendet in seinem Handeln darstellen. Hülfsmittel, um das, was sein Wille beschlossen hat, zur Ausführung zu bringen, würde er dann weder bedürfen noch kennen; sich selbst genug, würde er mit eben der Leichtigkeit, mit der er jetzt Ideale entwirft, Ideale realisiren, und also auch das Ideal der Sittlichkeit an sich selbst zur Wirklichkeit bringen. — Allein, wie ganz anders ist der Mensch, so wie er ist! — Es ist wahr, auch in uns finden wir Unendlichkeit. Dem Reiche der reinen Intelligenzen vermöge unsrer höhern Natur als Mitgenossen angehörig, haben wir sie zum Erbtheil erhalten; sie offenbart sich uns in den Ideen, dem wesentlichsten Eigenthum, und erscheint in den Idealen, den eigenthümlichsten Producten unsers Geistes; wir streben nach dem Unendlichen, und unser Geist schreibt sich durch seine Natur selbst das Gesetz vor, die Ideale, die er denkt, durch sein Handeln zu erreichen. Aber wie langsam folgt dem kühnen Schwung

der reinen Intelligenz unser empirisches Subject! nicht bloß durch zufällige Schranken gewisser Eigenthümlichkeiten, sondern durch nothwendige Schranken seiner Natur gehindert! Vermöge der andern Hälfte unsrer Natur der Erscheinungswelt angehörig, ist zugleich Endlichkeit und Beschränktheit uns zum Erbtheil gegeben. An die Gesetze dieser sogenannten wirklichen Welt gebunden, und in die Schranken der Zeitexistenz eingeengt, wo unser Dasein selbst in eine Reihe von Zeitmomenten getheilt ist, sind wir nur immer in einem Moment der Zeit, und können nur in einem Moment der Zeit wirken. Wie werden wir jemals unserm Geiste ins Unendliche folgen? wie werden wir jemals seinen Foderungen gleich kommen können?

Es ist nur geschwärmt, wenn jemand unbedingt seinem Willen eine absolute Macht beimißt, und von Realisiren seiner Ideale spricht. Menschen, wie wir, deren Dasein nur in den Schranken und mit den Schranken der Zeit und der Endlichkeit besteht, können nie Ideale realisiren (etwas Unendliches in der Endlichkeit vollbringen); und wir verrücken uns nur unser Ziel, wenn wir wollen was wir nicht können. Nicht als ob das Streben nach dem Unendlichen selbst Schwärmerei wäre! Vielmehr ist gerade diese Foderung des Unendlichen in allem unserm Handeln, die unser Geist an sich selbst macht, das Siegel seiner Göttlichkeit, und das Befolgen dieser Foderung die Würde unsrer Person. Aber die Aufgabe lautet anders für uns: wir sollen nach dem Unendlichen in der

Endlichkeit streben! d. h. eben so, wie unser Dasein selbst nur durch eine stetige Reihe von einzelnen Momenten der Zeit gebildet wird; so sollen wir durch das, was wir in jedem einzelnen Moment unsers Daseins thun, eine Reihe von Handlungen bilden, die ein stetiges Fortrücken zu dem unendlichen Ziele ist, das unser Geist sich im Ideale vorhält. Wer sich selbst im Einzelnen treu ist, der ist sich auch im Ganzen treu, und der erfüllt, während er nur immer etwas Einzelnes vollbringt, die unendliche Aufgabe, so weit sie von ihm gefodert werden kann. Wer sich selbst im Einzelnen nicht treu ist, der ist mit allem, was er von der hohen Bestimmung des Menschen von seinem unendlichen Ziele und von den Idealen die er realisiren solle, allenthalben im Munde führt, doch nur ein tönend Erz und eine klingende Schelle! Es ist entweder Phantasterei, die aus ihm spricht, die ohne ein gewisses Ziel, ohne wahre Energie, unstät und thatenlos, nur von eingebildeten Thaten träumt; oder Großpralerei, die durch vielsprechende Worte ihre Schwäche oder ihre Trägheit verbergen möchte.

Der Mensch soll sich selbst im Einzelnen durchaus treu sein! Die unendliche Aufgabe für uns so ausgedrückt, wie sie denn für uns nicht anders ausgedrückt werden kann: springt es von selbst in die Augen, daß die Erfüllung derselben, die uns obliegt, nicht gleichsam mit einem Schlag unsers Willens vollzogen werden kann. Zwar ist es nur Ein Act der Selbstthätigkeit, — der höchste, dessen der Mensch fähig ist — durch welchen

er die ganze Aufgabe in seinen Willen aufnimmt. Aber dieser Act, (ob er gleich dem Menschen vor dem allwissenden Richter als Vollendung der Aufgabe angerechnet wird) ist doch nur der Anfangspunkt zur Vollendung für den Menschen in der Zeit. Von diesem Wollen der ganzen Aufgabe geht der Mensch aus zu seinem unendlichen Ziele; den Uebergang zu diesem Ziele kann er nur durch die wirkliche Ausführung im Einzelnen machen: was er mit jenem Einen höchsten Act des Wollens umfaßt, das ist für ihn in eine unbestimmte Reihe von Zeitmomenten vertheilt, er kann es also nur durch eine Thätigkeit des Willens, die ununterbrochen dauert und in jedem Zeitmoment wiederholt, zur wirklichen Ausführung bringen.

Hier fangen nun erst die größten Schwierigkeiten an, die der Mensch in der Zeit zu überwinden hat, um seiner Aufgabe für die Ewigkeit Genüge zu leisten. Wer sich selbst kennt, und es weiß, wie viel Zeit und Mühe es kostet, über eine einzige schlimme Gewohnheit Meister zu werden, oder eine einzige gute Eigenschaft bei sich zur Fertigkeit zu erheben, dem nur kann die Schwierigkeit der Aufgabe (die nichts geringeres von ihm fodert als, alle seine böse Gewohnheiten zu besiegen und alle ihm bekannte gute Eigenschaften zur Fertigkeit zu bringen) in ihrer ganzen Größe fühlbar sein. Nur eine, selbst zur Gewohnheit erhobne, stete Wachsamkeit auf sich selbst und eine Thätigkeit des Willens, die in keinem Moment der Zeit nachläßt, wäre dem Vollbringen derselben gewachsen. Wie soll aber der Mensch

diese erlangen? Mitten unter dem Gewirr sinnlicher Eindrücke, die von allen Seiten unaufhörlich auf ihn zuströmen; umfangen von Neigungen und Leidenschaften, die ihn träg und lässig und sich selbst untreu machen, ihn zur Selbsttäuschung verführen und ihn, bald willkürlich bald unwillkürlich seinen ernstlichsten Vorsätzen zu entstehen, verleiten — mit einer Kraft des Willens, die noch kaum etwas weiter als der Keim ist, aus dem die künftige Kraft erst entwickelt werden soll; ohne Fähigkeit seinen Geist auf einem Punkt festzuhalten, die er sich erst durch künftige Uebung erwerben; ohne Beharrlichkeit bei seinen Entschlüssen, zu der ihm erst lang anhaltender Fleiß verhelfen soll; mit allen den tausenderlei nothwendigen und zufälligen Schranken, die jene Entwickelung seiner Willenskraft und diese Uebung derselben hindern: Wie soll er nur den ersten Schritt zu seinem Ziele wirklich thun? Wie soll er hoffen können, ein unendliches Ziel zu erreichen, dem er nur mit einzelnen kurzgemessenen Schritten sich nähern kann, wo er noch überdies bei jedem neuen Schritt neue Schwierigkeiten findet, wo überall tausend Hindernisse ihm in den Weg treten und überall tausend Reizungen ihn von seinem Wege ablocken, und wo er nur durch einen anhaltenden Kampf gegen beide sich im wirklichen Fortrücken erhalten kann?

So ist der Mensch, und so verhält er sich zu seiner unendlichen Aufgabe. Für ihn — so wie er ist — ist Religion erfoderlich, damit er (die reine Intelligenz)

sich selbst (das empirische Subject) seiner Aufgabe entsprechend machen könne.

Dem Menschen, der, als empirisches Subject, die Aufgabe auszuführen hat, die er, als Intelligenz, sich selbst vorschreibt, sind durchaus Mittel nöthig, wodurch er die Kraft seines Willens — zwar nicht auf einmal und ganz, aber doch — allmählich immer mehr und mehr der Aufgabe gleichmachen könne. Solche Mittel sind ihm durchaus nöthig. Ich bitte Sie, dies ja nicht zu übersehen. Es herrscht hier noch viel Mißverständniß. So viele gedenken noch immer alles durch eine absolute Macht des (reinen) Willens unmittelbar zu zwingen, und sprechen viel von einem ernstlichen Wollen, dem alles möglich sein müsse. Wenn diese ja noch zugeben, daß durch die Uebungsmittel, welche die Ascetik *) anzugeben hat, etwas ausgerichtet werden könne, so betrachten sie doch diese Mittel bloß als zu einem beliebigen Gebrauch vorhanden, halten sie

*) Freilich ist diese für den Menschen wichtigste Wissenschaft der Behandlung des (empirischen) Willens noch immer unvollkommen, und wird es auch so lange bleiben müssen, als die Psychologie (welche nicht eine Metaphysik des Geistes inwieferne er zur Vernunftwelt gehört, sondern eine Physik der geistigen, das Gebiet der innern Erfahrung ausmachenden, Natur sein soll) ihr Gebiet nicht vollständiger ermessen hat, und der Physik der körperlichen Natur in Rücksicht auf wissenschaftliche Vollkommenheit noch nicht näher gekommen ist.

aber in der That für überflüssig, und wähnen, durch die absolute Macht des Willens ohne solche Hülfsmittel weiter zu kommen; ja, sie bilden sich wohl gar ein, durch den Gebrauch derselben die Reinigkeit der moralischen Triebfeder zu entweihen, und finden es deßhalb, wo nicht nothwendig, doch rathsam, sich derselben ganz zu enthalten. Viele haben dies freilich schon längst als eine der schädlichsten aller Phantastereien erkannt, aber sie haben sich noch nicht häufig genug die Mühe genommen, sie als eine solche öffentlich darzustellen; ich kann es also nicht vermeiden, hier auch darüber noch ein paar Worte zu sagen.

Der (reine) Wille, der bei dieser Aufgabe als auf sich selbst (das Ich auf das Nicht-Ich) wirkend vorgestellt werden muß, kann eben so wenig durch einen absoluten Act eine einzige schlimme Gewohnheit von sich (dem empirischen Willen) ausstoßen, als er durch einen dergleichen Act die kleinste körperliche Masse aus ihrer Stelle bewegen kann. Das ernstlichste anhaltendste Wollen, daß ein Körper, der mir gegenüber steht, aus seiner Stelle rücke, wird für sich allein nie einen Erfolg bewirken; wenn ich den Körper wirklich fortrücken will, so muß ich eine erfoderliche Quantität einer homogenen (körperlichen) Kraft anwenden. Sollte ein solches Wollen in der geistigen Natur mehr auszurichten vermögen als in der körperlichen? Man täuscht sich leicht, dies wirklich zu glauben. Weil man so leicht das Gebiet der innern Erfahrung mit der Vernunftwelt für einerlei, und den Geist für die rei-

ne Intelligenz selbst hält: so glaubt man auch, daß das, was die reine Intelligenz will, auch in dem Geiste unmittelbar durch diesen Act des (reinen) Willens vorhanden sein müsse. Aber der Geist ist nicht die Intelligenz und gehört nicht zur Vernunftwelt; er ist Natur, und macht das Gebiet der innern Erfahrung aus. Der Mensch ist nicht Geist und hat Intelligenz, sondern er ist Intelligenz und hat Geist. Die Intelligenz verhält sich also zu der geistigen Natur nicht anders als zu der körperlichen; sie kann durch den bloßen Act ihres Wollens eben so wenig etwas in jener als in dieser ausrichten. Das ernstlichste anhaltendste Wollen, daß eine böse Gewohnheit (eine geistige Quantität kann man sie ohne Bedenken nennen) bei mir ausgerottet sein solle, wird für sich allein nie einen Erfolg bewirken; wenn ich mich wirklich davon frei machen will, so muß ich eine erfoderliche Quantität einer homogenen (geistigen) Kraft anwenden.

Verhält sich dies aber in der That so (wie es sich denn unstreitig so verhält): so ist wohl gar kein Zweifel, daß es keineswegs in das Belieben des Menschen gestellt ist, sich solcher Hülfsmittel, zur Entwickelung der empirischen Willenskraft und zur allmählichen Erweiterung ihrer Quantität, zu bedienen oder nicht, daß er vielmehr alles, was er an sich selbst thun will, überhaupt nur durch die Anwendung dieser Mittel thun könne, und daß er demnach, wenn es ihm mit seinem Streben nach Vervollkommnung seines

Geistes und Veredlung seines Willens wirklich Ernst ist, auch durchaus diese Mittel gebrauchen müsse.

Wir stehen jetzt mit unserm Beweise, daß Religion Pflicht sei, bei der Frage: Inwieferne ist die Religion ein Hülfsmittel, die Kraft unsers empirischen Willens unsrer unendlichen Aufgabe mehr und mehr gleich zu machen?

Daß es dem Menschen schwer wird, in seiner Pflichterfüllung sich selbst treu zu bleiben, und er aller guten Vorsätze unerachtet doch so oft sich selbst verläßt, hat einen doppelten Grund in der eigenthümlichen Einrichtung theils seiner Denkthätigkeit, theils seiner Willensthätigkeit. Es fehlt fürs erste seiner Denkthätigkeit an Kraft, die Verstandes- oder Vernunft-Vorstellungen gegen das Eindringen sinnlicher Vorstellungen fest zu halten. Wie lebhaft jene auch seien, wenn der Geist sie in einem ruhigen Moment der Contemplation hervorruft, so schnell schwinden sie doch aus dem Bewußtsein, sobald eine Empfindung, durch einen äußern Anreiz geregt, laut wird. So wird oft der ernstlichste Entschluß (auf eine Vorstellung des Verstandes oder der Vernunft gegründet), durch die leiseste Berührung einer empfindlichen Seite, der Aufmerksamkeit entrückt. Doch, diesem Mangel kann der Mensch, ohne ein außerordentliches Hülfsmittel, dadurch abhelfen, daß er seine Denkthätigkeit — die, wie die Quantität unseres Geistes überhaupt einer Erweiterung ins Unendliche empfänglich ist — durch eine an-

haltende zweckmäßige Uebung so weit verstärkt, daß die Verstandesvorstellungen in Rücksicht auf Lebhaftigkeit sowohl als auf Dauer über die Vorstellungen des Sinnes allmählich das Uebergewicht gewinnen, und dann auch seine Vorsätze nicht mehr so leicht seiner Aufmerksamkeit entfallen.

Allein, bei dem deutlichsten lebendigsten Bewußtsein seiner guten Vorsätze, handelt doch oft der Mensch ihnen gerade entgegen; zum klaren Beweis, daß der Grund nicht immer in der Schwäche des Bewußtseins derselben, sondern wohl noch öfter in der Schwäche seines Willens zu suchen, und mithin jene Uebung der Denkthätigkeit allein noch nicht hinreichend sei, auch dem Mangel der Willensthätigkeit abzuhelfen. Es verhält sich nämlich mit der Willensthätigkeit des Menschen eben so, wie mit seiner Denkthätigkeit. Eben so, wie sich in seinen Gedanken die Vorstellungen des Sinnes vordrängen und die Verstandes- und Vernunft-Vorstellungen überschreien: eben so drängt sich in seinem (empirischen) Willen die Triebfeder des Sinnes vor, und behauptet die Oberhand über die Triebfeder der praktischen Vernunft oder des (reinen) Willens. Er muß also auch seine Willensthätigkeit üben, um dieses Mißverhältniß aufzuheben, und der Triebfeder des reinen Willens über die Triebe der Sinnlichkeit das Uebergewicht zu verschaffen.

Aber hier eben entsteht die Frage: ob der Mensch diese ungleich schwerere Aufgabe auch durch bloße, von keinem besondern Hulfsmittel unterstützte Uebung aufzulösen vermöge?

Es ließe sich vielleicht zeigen, daß der Mensch ohne ein solches außerordentliches Hülfsmittel jene Verbesserung seiner Willensthätigkeit nicht einmal anfangen könne. Man könnte nämlich fragen: woher der Mensch — da die entgegengesetzten Triebfedern nicht im Gleichgewicht sind, sondern die sinnliche gegen die reine im Uebergewicht steht — Kraft bekommen solle, die Uebung zu beginnen, wenn er nicht vor allen Dingen ein Mittel habe, der reinen Triebfeder sofort mehr Stärke zu verschaffen? — Diese Frage hat unter anderm auch die Erfahrung für sich, daß die Cultur zur Moralität bei allen Nationen von einer Religion ausgegangen ist, die der moralischen Triebfeder durch Furcht vor der Gottheit Nachdruck gab, und so freilich anfänglich nur Legalität bewirkte. — Allein, gesetzt auch, dies ließe sich nicht zeigen; es gäbe aber ein solches Hülfsmittel, welches nicht nur die reine Triebfeder unmittelbar verstärkte, sondern auch jene Uebung der Willensthätigkeit überhaupt erleichterte und sicherte: Würde es darum weniger Pflicht sein, dieses Hülfsmittel anzuwenden?

Daß die Religion in beiderlei Hinsicht dies wirklich leiste, wissen Sie aus Erfahrung. Wie sie es leiste, will ich hier nur mit ein paar Worten zeigen.

Die Vorstellung des Gesetzes erhält dadurch Einfluß auf den (empirischen) Willen, daß die Phantasie (die, als die höchste Kraft des empirischen Subjects, allein Ideen vorzustellen vermag) durch diese Vorstellung auf das Gefühl

des Erhabnen wirkt, und dadurch die Achtung für das Gesetz erzeugt, welche die reine moralische Triebfeder heißt. Diese Triebfeder zu verstärken ist nur dadurch möglich, wenn wir den Umfang der Idee selbst vergrößern und dadurch den Grad des Eindrucks auf das Gefühl des Erhabnen verstärken. Daß dies in der That geschehe, indem wir das Gesetz uns zugleich als Willen der Gottheit denken, wird wohl niemand in Abrede sein. Es läßt sich also auch nicht verkennen, daß wir erstens durch die Vorstellung unsrer Pflichten als heiliger Gebote der Gottheit (d. i. durch Religion) die reine moralische Triebfeder selbst verstärken. Daß wir aber zweitens auch durch Religion uns jene nothwendige Uebung der Willensthätigkeit sehr erleichtern, folgt schon daraus, daß wir damit einen beträchtlichen Theil des Mißverhältnisses der reinen Triebfeder zu den Trieben der Sinnlichkeit aufheben. Aber auch insofern erleichtert und sichert sie uns den Fortschritt in jener Uebung, weil alle Beschäftigung mit Ideen, die auf das Gefühl des Erhabnen Einfluß hat, dieses Gefühl selbst erhöht und veredelt, dadurch der reinen Triebfeder eine freiere Wirksamkeit verschafft, und zu dem hohen moralischen Ernst stimmt, der der Ausübung der Pflicht so zuträglich ist.

Alles dies leistet die Religion ganz unwidersprechlich: und gleichwohl wäre sie nicht Pflicht?

„Warum soll aber der Mensch gerade die Idee der Gottheit zu Hülfe nehmen? fragt man. Wird er nicht

durch die bloße Vorstellung des Gesetzes, durch die Vorstellung der Unendlichkeit seiner Aufgabe, durch die Vorstellung seiner eignen Unendlichkeit und der hohen Würde seiner Vernunft, die jene Aufgabe sich selbst giebt und ihn, daß er sich ihr gleich mache, antreibt — wird er nicht durch solche Vorstellungen, eben so viel ausrichten können, als durch jene Idee, wenn er jene eben so wie diese mit Anstrengung seiner ganzen Selbstthätigkeit zu herrschenden Vorstellungen erhöht? Sollte die moralische Natur so wenig sich selbst genug sein, daß die reine moralische Triebfeder nur durch einen fremdartigen Zusatz der Aufgabe angemessen gemacht werden könnte?"

Warum will aber der Mensch gerade die Idee der Gottheit zu diesem Gebrauche verwerfen? könnte ich dagegen fragen. Es ist wahr, auch jene Vorstellungen sind Ideen, und können also, wie alles was auf das Gefühl des Erhabnen wirkt, auf die Verstärkung der moralischen Triebfeder Einfluß haben. Allein, warum will man denn die Idee der Gottheit hier als etwas fremdartiges betrachten, und gerade sie von dem praktischen Gebrauche ausschließen? Eben darum, weil sie Idee ist, ist sie nicht fremdartig, und hat mit jenen Ideen gleichen Anspruch; ihr Vorzug vor jenen wird dadurch bestimmt, daß sie unter allen Ideen den größten Umfang hat, und folglich auf das Gefühl des Erhabnen auch am stärksten wirkt. Und darauf kömmt es hier allein an, wo wir die größere oder geringere Wirksamkeit der möglichen moralischen Hülfsmittel zu ermessen haben. Ich kann die Vorstellung des Gesetzes und mithin die Achtung für das Ge-

setz (denn die letztere folgt auf jene nach Naturgesetzen nothwendig) auch dadurch erhöhen, wenn ich mich mit meiner Pflicht-Betrachtung in die höhere Gemeinschaft der reinen Intelligenzen versetze und mein Gesetz als den gemeinschaftlichen Willen derselben denke. Warum soll ich aber hier stehen bleiben, und nicht vielmehr mich mit meiner Betrachtung zu der höchsten Idee erheben, die mir die sicherste und nachdrücklichste Hülfe verspricht? — Doch, wir wollen nicht entscheiden, wenigstens nicht aburtheilen! — Wer durch redlichen Eifer für Recht und Pflicht das hohe Ziel wirklich erreicht hätte, die Achtung für das Gesetz, ohne Beihülfe jener Idee, in sich bis zu dem Grade der Lebendigkeit und Festigkeit zu erhöhen, wo er mit voller Zustimmung seines Gewissens sagen konnte: ich habe sie für sich allein hinreichend gefunden! nur der könnte hier als Zeuge auftreten, um zu behaupten, daß der Mensch, so wie er ist, der Idee der Gottheit zur Verstärkung der moralischen Triebfeder nicht bedürfe. Frage jeder sich selbst, ob er auftreten könne hier als Zeuge; und, wenn ihm sein Gewissen sagt, daß ers nicht könne — so folge er uns: für ihn ist Religion Pflicht.

Wer noch nie in seinem Leben einen ernstlichen Versuch gemacht hat, zu seinen moralischen Vorsätzen die Religion zu Hülfe zu nehmen, um sich zur Erfüllung seiner Pflichten durch die Vorstellung, daß sie Wille der Gottheit seien, zu stärken: der kann von der Kraft der Religion und von ihrer Entbehrbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit für den Menschen gar nicht urtheilen. Da sie nicht eine Sache des Wissens sondern des

Handelns ist, so kann sie auch niemand kennen, der sie nicht durch Selbstthätigkeit in sich selbst erzeugt hat; ihm ist sie eben so fremd, als dem Blindgebornen die Vorstellung der Farben. Aber, wer auch nur Einmal in seinem Leben mit Redlichkeit und Treue zu Erfüllung einer Pflicht, wo ihm ein schwererer Kampf mit der Neigung bevorstand, den Vorsatz gleichsam im Angesicht der Gottheit gefaßt hat: dem muß die lebendige Kraft der Religion (seines eignen selbstthätig erzeugten Products) fühlbar geworden sein. Hat er bei aller Redlichkeit seines Vorsatzes dennoch gestrauchelt, so hat sie ihn doch vor dem Fallen behütet; und selbst wenn er auch gefallen wäre, so wird er darum doch an der Kraft der Religion noch nicht verzweifeln und sie als eine Nichtigkeit aufgeben. Es ist ja das Loos des Menschen, so wie er ist, daß er nichts, was er selbst hervorbringen soll, auf Einmal zur Vollkommenheit bringen kann: wer also das erstemal bei einem Vorsatz, der die Pflicht betrifft, die Idee der Gottheit zu Hülfe ruft, der darf sich nicht wundern, wenn nicht die ganze Wirkung erfolgt, die er davon erwartet. Aber er fahre nur fort, sich in dieser Vorstellung seiner Pflichten, als heiliger Gebote der Gottheit, zu üben, so wird er je mehr und mehr die Wirksamkeit dieser (alleinwahren alleinseeligmachenden und alleinallgemeinen) Religion in sich verspüren.

Bedarf aber der Mensch schon dazu einer Verstärkung der moralischen Triebfeder durch Religion, um in einzelnen Fällen der Versuchung gewachsen zu sein; um wie viel mehr

wird er sie als unentbehrlich erkennen müssen, wenn er sich zu einer lebhaften Vorstellung von der Unendlichkeit seiner ganzen Aufgabe erhebt? Wenn die Vorstellung des Gesetzes als Triebfeder schon für einzelne Fälle nicht als jedesmal zureichend befunden wird, wie soll man sie als für sich selbst allein zureichend annehmen, um den Vorsatz bis zu dem Grade zu verstärken, daß der Mensch in keinem Moment sein unendliches Ziel ganz aus den Augen verliere, und in keinem Moment sich von seiner Bahn ablenken lasse?

Um sich dieser Aufgabe angemessen zu machen, bedarf er der ganzen Kraft der Religion. Er ist also verpflichtet jene Uebung in der Religion so lange fortsetzen, bis er sie zu einer bleibenden Stimmung seines Geistes erhöht hat, welche die wahre Religiosität (Frömmigkeit genannt) ist; die aber selbst auch immer mehr und mehr geübt und lebendig erhalten werden muß, damit sie zur Zeit der Anfechtung und in der Stunde der Versuchung, wenn ihre Hülfe nöthig ist, leicht herbeigerufen werden und in ihrer ganzen Kraft gegenwärtig sein könne, um uns den Kampf zu erleichtern oder vielmehr den Sieg zu sichern.

Aber, diese Uebung in der Religion ist nicht leicht. Sie erfodert nicht nur eine der Schwierigkeit der Aufgabe angemessene Anstrengung und den ganzen, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechenden Ernst des Menschen, sondern auch Zeit zu freier ungestörter Betrachtung. Nur eine Vorstellung, die der Mensch im Moment einer ruhigen

ernsten Betrachtung mit Begeisterung ergreift, kann auf die Maximen seines Handelns Einfluß gewinnen; und nur eine Vorstellung, bei welcher er mit seiner Betrachtung öfter verweilt, wird ihn auf dem Standpunkt des Handelns nie ganz verlassen. Nur dann also wird der Mensch für die Begründung und Belebung seiner Religionsgesinnung wirklich sorgen, wenn er frei von Geschäften, die ihn zerstreuen, und von Vergnügungen, die ihn fesseln, in Stunden einer stillen feierlichen Betrachtung, mit seinen Gedanken sich zu Gott erhebt.

Aber, die äußern Umstände — nicht genug, daß sie ihn bei jener Betrachtung nicht stören — sollen selbst auch dazu mitwirken, sie zu erhöhen. Der Eindruck, den eine Vorstellung des innern Sinnes auf das Gefühl des Erhabenen macht, wird verstärkt, wenn zugleich eine Vorstellung des äußern Sinnes auf eben dieses Gefühl wirkt. Wer noch nie die Erfahrung gemacht hat, mit welcher Gewalt die gemeinschaftliche Andacht einer ganzen Versammlung den Menschen ergreifen kann, der würde mich vielleicht nicht verstehen. — Aber Sie werden mich verstehen, und es mit mir bejammern, daß unsre öffentlichen Andachtsübungen — welche jene Idee der Gemeinschaft der reinen Intelligenzen, deren Oberhaupt der Alleinheilige ist und zu welcher auch wir als Mitglieder gehören, dem äußern Sinn als ein Symbol darstellen sollten, — noch so entfernt sind, diesem Ideale zu entsprechen, und so wenig geschickt, ein reines Gefühl des Erhabenen zu erwecken.

Wird aber nicht, um der Idee der Gottheit ihre volle Kraft zu geben, doch auch noch der Glaube an die objective Realität dieser Idee, d. h. (nach dem gewöhnlichen, freilich unrichtigen, Gebrauch jenes Ausdrucks an das Dasein Gottes, hinzukommen müssen? und ist es also nicht erste Pflicht des Menschen, sich vor allen Dingen um diese Ueberzeugung zu bemühen? — Daß die Menschen noch immer dem größten Theile nach alles von diesem Glauben erwarten, zeigt sich dadurch, daß alle die, denen es innige Angelegenheit ist, Religion zu haben oder zu erlangen, zu allererst darauf ausgehen, sich jene Ueberzeugung (wenn sie ihnen nicht etwa schon durch den natürlichen Glauben gewiß ist) durch Speculation zu verschaffen. An praktische Religion allein denkt niemand zuerst; mit der man doch den Anfang machen sollte. Man fange nur an, die Religion zu seiner Moralität zu Hülfe zu nehmen, seine moralischen Vorsätze gleichsam im Angesicht Gottes zu fassen, sich mit der Betrachtung seiner Pflichten zu der Gottheit zu erheben, um durchdrungen von dem Geiste, der ihre Gegenwart umschwebt, stark und fest zu werden im Glauben, d. h. — nicht in der speculativen Ueberzeugung von dem Dasein der Gottheit, — sondern in dem Vorsatz, seine Pflichten so zu erfüllen, als wären sie Vorschriften der Gottheit, und das Werk anzufangen mit der heiligen Scheu vor Gott dem Alleinheiligen, zu schaffen, daß man selig werde, mit Furcht und Zittern. Nur, wer diese praktische Religion schon zu einer gewissen Fertigkeit in sich ausgebildet hat, nur der ist in der Stimmung, in der man sein muß, wenn man die speculative Unterfu-

chung der Glaubensgründe für jene Wahrheit anstellen will, denn nur die praktische Gewißheit giebt den unbefangenen Blick, der den Erfolg der theoretischen Speculation ruhig abwartet, und den freien Glauben erzeugt, der dem praktischen Gegenstand allein angemessen sein kann.

Allerdings kann die Gesinnung der Religion durch den wirklichen Glauben an das Dasein Gottes erhöht werden; und in so fern ist es auch zu fodern, daß man die Untersuchung der Gründe für diesen Glauben mit der höchsten Gewissenhaftigkeit anstelle. Aber dieser Glaube wird nur dann der Reinigkeit der Triebfeder nicht schaden, wenn er nicht Grund sondern Folge der religiösen Gesinnung ist. Auch ist es nicht einmal zu wünschen, daß jemand sehr darnach ringe, sich in jene Ueberzeugung gleichsam mit Gewalt hinein zu versetzen, und wohl gar mehr glaube, als wozu die Gründe wirklich berechtigen; es bliebe doch immer eine Entehrung für den menschlichen Geist, wenn er zum Besten seiner praktischen (Pflicht-) Thätigkeit seiner theoretischen (Denk-) Thätigkeit Gewalt anthun müßte. Wir sollen zufrieden sein, daß der natürliche Glaube sich auf diese Seite hinneigt; aber es wäre ein Versehen, wenn wir uns Mühe geben wollten, das Uebergewicht künstlich auf diese Seite zu ziehen. So soll es sein, daß wir darüber zu keiner entscheidenden (theoretischen) Gewißheit kommen. Bei einer Idee, die mit der reinen moralischen Triebfeder in einer so engen Beziehung steht, darf dies nicht anders sein, wenn die Triebfeder ihre ganze Reinigkeit behalten soll, die sie, der Bei-

mischung jener Idee der Gottheit unerachtet, in der That behält, so lange jene Idee bloß regulativ gebraucht nicht constitutiv gesetzt wird; in welchem letztern Fall aber die Einmischung des Glückseeligkeitstriebes unaufhaltsam sich dazu gesellen würde. Es scheint sogar, daß jene Neigung zum Glauben an das wirkliche Dasein des Gegenstandes jener Idee, — wenn sie nicht aus einer vorher erworbenen Fertigkeit in der praktischen Religion entspringt, sondern dieser vorangeht, eigentlich nur der Wunsch sei, den der sinnliche Antheil unsers Selbsts einmischt, und daß in dem Maße, in dem wir die rein praktische Religion in uns allmählich mehr ausbilden auch dieses Hinneigen auf die Seite der theoretischen Fürgründe nach und nach aufhören und der Gegenstand (auf dem theoretischen Gebiete) als ganz rein problematisch liegen bleiben solle.

(Den Beschluß im folgenden Hefte.)

II.

Literarische Anzeigen.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg, bei Nicolovius. 1795. 104. S. 8.

Der Name des großen Verf., das Interesse für die gegenwärtigen und nächstkünftige politische Ereignisse, die Parteilichkeit für oder wider gewisse Beurtheilungen derselben, die Begierde zu wissen, wie dieser große Mann sie ansehen möge, und wer weiß, welche Gründe noch — haben ohne Zweifel diese Schrift schon längst in die Hände aller, die die Lectüre lieben, gebracht, und unsre Anzeige käme für die meisten Leser dieses

Journals wohl zu spät, wenn sie dieselben erst mit ihrer Existenz bekannt machen wollte. Aber gerade diese Beziehung derselben auf das Interesse des Tages, die Leichtigkeit und Annehmlichkeit des Vortrags, und die anspruchslose Weise, mit welcher die in ihr vorgetragnen erhabenen allumfassenden Ideen hingelegt werden, dürfte mehrere verleiten, derselben nicht die Wichtigkeit beizumessen, die sie unsers Erachtens hat, und die Hauptidee derselben für nicht vielmehr anzusehen, als für einen frommen Wunsch, einen unmaßgeblichen Vorschlag einen schönen Traum, der allenfalls dazu dienen möge, menschenfreundliche Gemüther einige Augenblicke angenehm zu unterhalten. Es sei uns erlaubt, auf die entgegengesetzte Meinung aufmerksam zu machen, daß diese Hauptidee doch wohl noch etwas mehr sein möge; daß sich vielleicht von ihr eben so streng, als von andern ursprünglichen Anlagen erweisen lasse, daß sie im Wesen der Vernunft liege, daß die Vernunft schlechthin ihre Realisation fodere, und daß sie sonach auch unter die zwar aufzuhaltenden, aber nicht zu vernichtenden Zwecke der Natur gehöre. Auch sei es uns erlaubt, anzumerken, daß diese Schrift, wenn auch nicht durchgängig die Gründe, doch zum wenigsten die Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie vollständig enthält, und so, nach auch in wissenschaftlicher Rücksicht äußerst wichtig ist.

„Erster Abschnitt. Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten. 1) „Es solle kein Friedensschluß „für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt „des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden;“ in welchem der schon bekannte oder unbekannte Grund eines künftigen Krieges, nicht zugleich mit aufgehoben werde. Außerdem wäre kein Friede sondern nur ein Waffenstillstand geschlossen, sagt Kant. Es liegt im Begriff des Friedens. Durch ihn versetzen sich, glaubt Rec., die Contrahirenden,

so gewiß sie contrahiren, überhaupt in ein rechtliches Verhältniß gegen einander, und vertragen sich nicht nur über das bis jetzo streitige, sondern über alle Rechte, die zur Zeit des Friedensschlusses ein jeder sich zuschreibt. Wogegen nicht ausdrücklich Einspruch geschieht, (wodurch aber der Friede aufgehoben würde) das gestehen die Parteien einander stillschweigend zu. 2) „Es solle kein für sich bestehender „Staat (klein oder groß, das gelte hier gleichviel) von einem „andern Staate durch Erbung, Taasch, Kauf oder Schenkung, „erworben werden können;" — weil es, so wie die Verdingung der Truppen eines Staats an den andern, überhaupt gegen den Staatsvertrag laufe; wie an sich klar ist: In Beziehung auf den beabzweckten ewigen Frieden; weil dies eine nothwendige Quelle vieler Kriege gewesen sei, und fortdauernd sein werde. 3) „Stehende Heere sollen mit der Zeit „ganz aufhören." — weil sie beständig mit Krieg drohen, und die Errichtung, Vermehrung, Erhaltung derselben oft selbst eine Ursache des Kriegs werde. 4) „Es sollen keine „Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel ge„macht werden;" — als Erleichterungsmittel der Kriege zu verbieten, wie die stehenden Heere, auch um des möglichen und zu seiner Zeit unvermeidlichen Staatsbanquerots willen. 5) „Kein Staat solle sich in die Verfas„sung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig ein„mischen;" — nicht etwa unter dem Vorwande des Scandals. Es sei allemal scandalum acceptum, und die fremde Einmischung selbst ein großes Scandal. 6) „Es solle sich „kein Staat im Kriege mit einem andern Feindseeligkeiten „erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen „Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstel„lung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brech„ung der Capitulation, Anstiftung des Ver„raths, in dem bekriegten Staat" ꝛc. ꝛc. — weil dadurch

der Friede unmöglich, und ein bellum internecinum herbeigeführt würde.

Beiläufig wird aufmerksam gemacht auf den Begriff einer lex permissiva. Sie ist nur möglich dadurch, daß das Gesetz auf gewisse Fälle nicht gehe, — woraus man, wie Rec. glaubt, hätte ersehen mögen, daß das Sittengesetz, dieser kategorische Imperativ, nicht die Quelle des Naturrechts sein könne, da er ohne Ausnahme und unbedingt gebietet: das letztere aber nur Rechte giebt, deren man sich bedienen kann, oder auch nicht. Es ist hier nicht der Ort, sich weiter darüber auszulassen.

Zweiter Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält. — Alles ist aufgebaut auf die Sätze, die Kant schon ehemals aufgestellt, die nicht geringen Anstoß erregt haben, und deren Prämissen auch hier nicht weiter als durch Winke angedeutet sind: „Alle Menschen, die auf einander wechselseitig „einfließen können, müssen zu irgend einer „bürgerlichen Verfassung gehören." „Jeder hat „das Recht, den andern, den er dazu aufgefodert hat, feindlich „zu behandeln; auch ohne daß derselbe ihn vorher beleidigt. Es sei dem Rec. — der, bei seinen Untersuchungen über das Naturrecht, aus Principien, die von den bis jezt bekannten Kantischen unabhängig sind, auf diese und auf die tiefer unten folgende Kantische Resultate gekommen, und den Beweis derselben gefunden, auch sie öffentlich vorgetragen hat, ehe dieses Buch in seine Hände gekommen, — erlaubt, einige Worte hinzuzusezen, um vorläufig die Befremdung, die bei der herrschenden Denkart diese Sätze erregen müssen, ein wenig zu mildern. — Nur inwiefern Menschen in Beziehung auf einander gedacht werden, kann von Rechten die Rede sein, und außer einer solchen Beziehung, die sich aber dem

Mechanism des menschlichen Geistes zufolge von selbst und unvermerkt findet, weil die Menschen gar nicht isolirt sein können, und kein Mensch möglich ist, wenn nicht mehrere bei einander sind, ist ein Recht nichts. Wie können freie Wesen, als solche, bei einander bestehen? ist die oberste Rechtsfrage; und die Antwort darauf: wenn jeder seine Freiheit so beschränkt, daß neben ihr die der Andern auch bestehen kann. Die Gültigkeit dieses Gesetzes ist sonach bedingt, durch den Begriff einer Gemeinschaft freier Wesen; sie fällt weg, wo diese nicht möglich ist, sie fällt weg gegen jeden, der in eine solche Gemeinschaft nicht paßt, und es paßt keiner hinein, der sich diesem Gesetze nicht unterwirft. Ein solcher hat mithin gar keine Rechte, er ist rechtlos. — So lange Menschen neben einander leben, ohne anders, als vermittelst der gegenseitigen Erkenntniß auf einander einzufließen, ist es von beiden problematisch, ob sie jenem Gesetze sich im Herzen unterwerfen, oder nicht. Da jeder von dem andern eben sowohl das letztere annehmen kann, als das erstere, so kann er vor demselben nie sicher sein; auch schon darum nicht, weil der andere eben so wenig weiß, ob er sich dem Gesetze unterwerfe, und dem zufolge Rechte habe, oder rechtlos sei. Es muß jedem Angelegenheit sein, dem Andern seine Anerkenntniß des Rechtsgesetzes zu erklären, sich von seiner Seite die seinige von ihm zusichern, und, da keiner dem andern vertrauen kann, sie sich von ihm garantiren zu lassen, welches lediglich durch die Vereinigung mit einem gemeinen Wesen möglich ist, in welchem jeder durch Zwang verhindert wird, das Recht zu verletzen. Wer diesen Vorschlag nicht annimmt, erklärt dadurch, daß er dem Rechtsgesetz sich nicht unterwerfe, und wird völlig rechtlos.

„Alle rechtliche Verfassung ist sonach, nach Kant, in Absicht der Personen, die darinn stehen, 1) die nach dem

Staatsbürgerrecht der Menschen in einem Volk (jus civitatis ; 2) nach dem Völkerrecht der Staaten im Verhältniß gegen einander (jus gentium); 3) die nach dem Weltbürgerrecht, so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (jus cosmopoliticum)."

Es giebt sonach, wie jeder daraus leicht folgern kann, nach Kants Lehre gar kein eigentliches Naturrecht, kein rechtliches Verhältniß der Menschen, außer unter einem positiven Gesetze, und einer Obrigkeit; und der Stand im Staate ist der einzige wahre Naturstand des Menschen: — alles Behauptungen, die sich unwidersprechlich darthun lassen, wenn man den Rechtsbegriff richtig deducirt.

Erster Definitivartikel. „Die bürgerliche „Verfassung in jedem Staat soll republikanisch „sein." — Diese Verfassung sei die einzig rechtliche an sich, dem Staatsbürgerrechte nach, und führe den ewigen Frieden herbei, der durch das Völkerrecht gefodert werde: indem nicht zu erwarten sei, daß die Bürger über sich selbst die Drangsale des Krieges beschließen werden, die ein Monarch, ohne für sich das geringste dabei zu verlieren, so leicht über sie beschließt. Die Republik sei von der Demokratie wohl zu unterscheiden. Die letztere sei diejenige Verfassung, in welcher das Volk in eigner Person die executive Gewalt ausübt, mithin immer Richter in seiner eignen Sache ist, welches eine offenbar unrechtmäßige Regierungsform sei: der Republicanism diejenige, in welcher die legislative und executive Macht getrennt, (ob nun die letztere an Eine Person, oder an mehrere übertragen) mithin das Repräsentationssystem eingeführt sei.

Dem Rec. hat diese vorgeschlagene Trennung der legislativen von der executiven Macht immer nicht bestimmt genug, wenigstens manchen Misdeutungen ausgesetzt, geschienen. Er glaubt, daß diejenige Macht, die der executiven entgegen zu setzen ist, einer nähern Bestimmung fähig sei. Er hat, wenn es ihm erlaubt ist, seine Darstellung der Kantischen hinzu zu fügen, die Sache so gefunden: — Das höchste Rechtsgesetz ist durch die reine Vernunft gegeben: Jeder beschränke seine Freiheit so, daß neben ihm alle übrigen auch frei sein können. Wie weit eines jeden Freiheit gehen solle, d h. über das Eigenthum im allerweitesten Sinne des Worts, müssen die contrahirenden sich vergleichen. Das Gesetz ist nur formal, daß jeder seine Freiheit beschränken soll, aber nicht material, wie weit sie jeder beschränken solle. Hierüber müssen sie sich vereinigen. Aber daß überhaupt jeder darüber etwas declarire, fodert das Gesetz. Die höchste Formel für alle mögliche Strafgesetze ist durch reine Vernunft gleichfalls gegeben: jeder muß von seiner Freiheit gerade so viel wagen, als er die des andern zu beeinträchtigen versucht ist. Die Menge der Menschen, die sich im Staate vereinigen, der Bezirk, den sie einnehmen, und die Nahrungszweige, die sie bearbeiten, giebt also immer das positive Gesetz für den Staat, den sie errichten; und jeder kann ihnen ihr bestimmtes positives Gesetz aufstellen, dem man nur jene Data giebt. Alle, so wie sie in diesen bestimmten Staat treten wollen, sind verbunden, dieses bestimmte Gesetz anzuerkennen, und es bedarf da keiner Sammlung der Stimmen. Jeder hat nur zu sagen: ich will in diesen Staat treten; und er sagt damit alles. Die Gemeine darf das Zwangsrecht nicht unmittelbar durch sich selbst ausüben, denn sie würde dadurch Richter in ihrer eignen Sache, welches nie erlaubt ist. Sie muß sonach die Ausübung desselben, es sei Einem

Einzelnen oder einem ganzen Corps übertragen, und wird durch diese Absonderung erst Volk (plebs). Dieses gewalthabende Corps kann zu nichts verbunden werden, als nur schechtweg was Rechtens ist in Ausübung zu bringen. Dafür ist es verantwortlich, und die allgemeinen und besondern Anwendungen der Regel des Rechts auf bestimmte Fälle bleiben ihm sonach billigerweise überlassen. Es ist inappellabel; alle Privatpersonen sind ihm ohne Einschränkung unterworfen, und jede Widersetzlichkeit gegen dasselbe ist Rebellion. Wie es das Recht verwalte, darüber ist nur das Volk Richter, und es muß das Urtheil hierüber sich schlechthin vorbehalten. Aber solange jenes Corps im Besitz seiner Gewalt ist, giebt es kein Volk, sondern nur einen Haufen von Unterthanen; und kein Einzelner kann sagen: das Volk soll sich als Volk erklären; ohne sich der Rebellion schuldig zu machen, und die executive Gewalt wird das nie sagen: das Volk könnte nur sich selbst constituiren, aber es kann sich nicht constituiren, wenn es nicht ist. Es müßte sonach der executiven Gewalt ein andrer Magistrat, ein Ephorat an die Seite gesetzt werden, der sie nicht richtete, — aber, wo er Freiheit und Recht in Gefahr glaubte, immer auf seine eigne Verantwortung, das Volk zum Gericht über sie berufe.

Zweiter Definitivartikel: „Das Völkerrecht „solle auf einem Föderalism freier Staaten gegründet „sein." — Es giebt kein Völkerrecht zum Kriege. Recht ist Friede. Der Krieg ist überhaupt kein rechtlicher Zustand, wäre dieser zu erhalten, so wäre kein Krieg. — Wir begnügen uns auch nur mit Winken dies anzuzeigen, wie Kant. Es hat wohl nie eine ungereimtere Zusammensetzung gegeben, als die eines Kriegsrechts.

Es könne für Staaten, um in Beziehung auf einander aus dem gesetzlosen Zustande des Krieges herauszugehen, kein anderes Mittel geben, als dasselbe, welches es für Einzelne giebt, daß sie sich, so wie diese zu einem Bürgerstaate, sie zu einem Völkerstaate vereinigen, in welchem ihre Streitigkeiten unter einander nach positiven Gesetzen entschieden werden. — Dies ist allerdings die Entscheidung der reinen Vernunft, und der von Kant vorgeschlagene Völkerbund zur Erhaltung des Friedens ist lediglich ein Mittelzustand, durch welchen die Menschheit zu jenem großen Ziele wohl dürfte hindurch gehen müssen; so wie ohne Zweifel die Staaten auch erst durch Schutzbündnisse einzelner Personen unter sich entstanden sind.

Dritter Definitivartikel. „Das Weltbürgerrecht solle auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein;" — d. h. auf das Recht jedes Menschen, um seiner bloßen Ankunft willen auf den Boden eines andern Staats, nicht feindselig behandelt zu werden; wozu nach den Grundsätzen des bloßen Staatsrechts der Staat allerdings das vollkommenste Recht hätte.

Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens. — Wenn sich nun gleich zeigen läßt (wie es sich zeigen läßt), daß die Idee des ewigen Friedens, als Aufgabe, in der reinen Vernunft läge, wer steht uns denn dafür, daß sie mehr als ein bloßer Begriff werden, daß sie in der Sinnenwelt werde realisirt werden? Die Natur selbst, antwortet Kant, durch die nach ihrem Mechanism geordnete Verbindung der Dinge. Nach den drei Arten des rechtlichen Verhältnisses, hatte die Natur dreierlei Zwecke sich vorzusetzen.

Zuförderst, nach dem Postulate des Staats-Bürgerrechts, den: die Einzelnen zur Vereinigung in Staaten zu

treiben. Würde auch nicht die innere Mishälligkeit, so würde doch der Krieg von außen, der gleichfalls in dem Plane der Natur lag, die Menschen genöthiget haben, ihre Macht zu vereinigen. Daß die Form dieser Vereinigung der allein recht- und vernunftmäßigen sich immer mehr nähere, dafür ist durch das allgemeindrückende der Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit gesorgt, so daß die Menschen endlich durch ihren eignen Vortheil werden gezwungen werden, zu thun, was Rechtens ist.

Dann, nach dem Postulate eines Völkerrechts, den: die Volker von einander abzusondern, welches durch die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen befördert wurde, wodurch zwar anfangs der Krieg erzeugt, endlich aber doch durch das entstandene Gleichgewicht ein beständiger Friede hervorgebracht werden muß; wozu drittens der Handelsgeist, der auf den Eigennutz eine Sicherheit gründet, die das Weltbürgerrecht schwerlich hervorgebracht haben würde, beiträgt.

Es sei dem Rec. erlaubt zur Erläuterung hinzu zu setzen, wie er selbst die Sache ansieht. — Die allgemeine Unsicherheit, welche jede rechtswidrige Constitution mit sich führt, ist allerdings so drückend, daß man glauben sollte, die Menschen müßten schon längst durch ihren eignen Vortheil, welcher allein die Triebfeder zur Errichtung einer rechtmäßigen Staatsverfassung sein kann, bewogen worden sein, eine solche zu errichten. Dies ist bisher nicht geschehen; die Vortheile der Unordnung müssen sonach noch immer die der Ordnung im allgemeinen überwiegen; ein beträchtlicher Theil der Menschen muß bei der allgemeinen Unordnung noch immer mehr gewinnen als verlieren, und denenjenigen, die nur verlieren, muß doch noch die Hoffnung übrig sein, auch zu

gewinnen. So ist es. Unsere Staaten sind für Staaten insgesammt noch jung, die verschiedenen Stände und Familien haben sich im Verhältniß auf einander noch wenig befestigt, und es bleibt Allen die Hoffnung, durch Beraubung der Andern sich zu bereichern; die Güter in unsern Staaten sind noch bei weitem nicht alle benutzt, und vertheilt, und es giebt noch so vieles zu begehren, und zu occupiren, und endlich, wenn auch zu Hause alles aufgezehrt sein soüte, eröffnet die Unterdrückung fremder Völker und Welttheile im Handel eine stets fließende, ergiebige Hulfsquelle. So lange es so bleibt, ist die Ungerechtigkeit bei weitem nicht drückend genug, als daß man auf die allgemeine Abschaffung derselben sollte rechnen können. Aber sobald der Mehrheit die sichere Erhaltung dessen, was sie hat, lieber wird, als der unsichere Erwerb dessen, was Andere besitzen, tritt die recht- und vernunftmäßige Constitution ein. Auf jenen Punkt nun muß es endlich in unsern Staaten kommen. Durch das fortgesetzte Drängen der Stände und der Familien unter einander müssen sie endlich in ein Gleichgewicht des Besitzes kommen, bei welchem jeder sich erträglich befindet. Durch die steigende Bevölkerung, und Cultur aller Nahrungszweige müssen endlich die Reichthümer der Staaten entdeckt und vertheilt werden; durch die Cultur fremder Völker und Welttheile müssen doch diese endlich auch auf den Punkt gelangen, wo sie sich nicht mehr im Handel bevortheilen, und in die Sklaverei wegführen lassen, so daß der letzte Preis der Raubsucht gleichfalls verschwinde. Zwei neue Phänomene in der Weltgeschichte bürgen für die Erreichung dieses Zwecks: der auf der andern Hemisphäre errichtete blühende Nordamericanische Freistaat, von welchem aus sich nothwendig Aufklärung und Freiheit über die bis jetzt unterdrückten Welttheile verbreiten muß; und die große Europäische Staaten-Republik, welche dem

Einbruche barbarischer Völker in die Werkstätte der Cultur einen Damm setzt, den es in der alten Welt nicht gab, dadurch den Staaten ihre Fortdauer, und eben dadurch den Einzelnen das nur mit der Zeit zu erringende Gleichgewicht in denselben garantirt. So läßt sich sicher erwarten, daß doch endlich Ein Volk das theoretisch so leicht zu lösende Problem der einzig rechtmäßigen Staatsverfassung in der Realität aufstellen; und durch den Anblick ihres Glücks andere Völker zur Nachahmung reizen werde. Auf diese Weise ist der Gang der Natur zur Hervorbringung einer guten Staatsverfassung angelegt: sobald aber diese realisirt ist, erfolgt unter den nach diesen Grundsätzen eingerichteten Staaten das Verhältniß des Völkerrechts, der ewige Friede von selbst, weil sie bei dem Kriege nur verlieren können: da hingegen vor Erreichung des ersten Zwecks an die Erreichung des zweiten nicht zu denken ist, indem ein Staat, der in seinem Innern ungerecht ist, nothwendig auf Beraubung der Nachbarn ausgehen muß, um seinen ausgesognen alten Bürgern einige Erholung zu geben, und neue Hülfsquellen zu eröffnen.

Der Anhang über die Mishälligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Beziehung auf den ewigen Frieden, enthält eine Menge treffend gesagter Wahrheiten, deren reifliche Beherzigung jeder, dem Wahrheit und Geradheit am Herzen liegt, wünschen muß.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes zweites Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des zweiten Hefts.

I. Briefe über den Religionsindifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. Beschluß. — Von dem Herausgeber.

Druckfehler.

S. 108, L. 12. anstatt richtig auf ist zu lesen aufrichtig.

I.

Philosophische Briefe

über

Religions-Indifferentismus

und einige

damit verwandte Begriffe.

An den Herrn Stadtschreiber Krais in Beilstein.

(Beschluß)

Vierter Brief.

Sie nehmen also Ihre ganze Anklage gegen die kritische Philosophie schon jetzt zurück?

„Eine Philosophie — sagen Sie — die den Werth „der Religion so richtig schätzt, das wahre Interesse derselben,

„das jeder wahrhaft religiöse Mensch so lebhaft in sich „fühlt, in deutlichen Begriffen so einleuchtend vorlegt und, „inwiefern sie für den Menschen Pflicht sei, aus Principien „so bestimmt vorzeichnet: ein solche Philosophie kann nicht „Gleichgültigkeit gegen die Religion begründen. Vielmehr „bin ich nun überzeugt, daß, wenn irgend der unter uns ein„gerissene Kaltsinn gegen die Religion wieder vertilgt werden „soll, dies nur durch eben diese Philosophie geschehen kön„ne. Es ist offenbar," setzen Sie als durch Ihre eigne Beobachtung bestätigt hinzu, „daß viele unsrer Zeitgenossen „bloß darum gegen alle Religion gleichgültig sind, weil sie „gar nicht absehen können, wozu überhaupt Religion ihnen „dienen solle. Wodurch anders sollen diese auf den wahren „Weg zurückgebracht werden, als durch eine richtige Ein„sicht in das Wesen der Religion? Und wie sollen sie diese „Einsicht erlangen, als von dem Gesichtspunkt aus, den ich „aus Ihrem Briefe näher kennen gelernt habe, und den „wir einzig der kritischen Philosophie verdanken? Wie ganz „anders erscheint die Religion von diesem Gesichtspunkt aus, „als nach der Vorstellungsart, die unsere Religionslehrer sonst „von derselben machten?" — (und leider! häufig genug auch „noch jetzt machen!) — „Immer hat dieser Vorstellungsart „mein innigstes Gefühl widerstrebt. Das Reich Gottes ist „nicht Essen und Trinken, habe ich mir oft dagegen wieder„holt, sondern Gerechtigkeit und Friede in dem heiligen Geist. „Ich kannte den Sinn dieses Ausspruches nur durch ein „Gefühl; aber dieses Gefühl sagte mir nicht weniger als „das, was ich jetzt aus Begriffen deutlicher weiß: daß das

„Reich Gottes nicht sei ein Zustand der Passivität und der „todten Erkenntniß, sondern ein Zustand der Activität, der „lebendigen Betrachtung Gottes um der Pflicht willen. Und „diesem Gefühle allein, das mich wie von ungefähr richtiger „führte, habe ich es zu danken, daß ich bewahrt wurde vor „dem gänzlichen Abfall von aller Religion, zu dem mich „jene allgemein ausgebreitete Vorstellungsart von der Reli„gion hingetrieben hatte. Aber wäre ich auch nicht davor „bewahrt worden, so würde mich doch — mein Innerstes „sagt mir dies — die richtigere Ueberzeugung, die ich jetzt „wirklich erlangt habe, zu der Religion zurückführen; wie „sie denn auch unstreitig mich in derselben befestiget hat. Auf „eine Erfahrung also, die ich an mir selbst gemacht habe, „gründe ich die Erwartung, daß die von der kritischen „Philosophie ausgegangne richtigere Vorstellungsart der Re„ligion viele von den Gleichgultigen wieder für sie gewin„nen, und für die Begründung religioser Gesinnungen über„haupt eine neue Epoche herbeiführen werde."

Mit innigem Vergnügen habe ich diese Stelle Ihres Briefes gelesen, Theurer Freund. Sie ist ein schönes Zeugniß von dem reinen Wahrheitssinn für Religion und religiöse Ueberzeugung, den Sie aus der Verbildung, die meistens der erste Religionsunterricht schon an uns versucht, glücklich gerettet haben. In der That aber hatte ich es auch erwartet, daß die indirecte Widerlegung, die mein letzter Brief enthielt, Ihren Verdacht gegen die kritische Philoso-

phie nicht bloß heben, sondern sogar in eine günstige Meinung für dieselbe verwandeln wurde.

Allein, wenn ich nicht früher oder später selbst bei Ihnen in den Verdacht kommen soll, meine Vertheidigung der kritischen Philosophie auf einen rabulistischen Kunstgriff gestützt zu haben, so muß ich noch um einen Schritt weiter gehen. Und hier muß ich nun die Rolle des Anklägers selbst übernehmen.

Allerdings ist die Gleichgültigkeit gegen alle Religion, welche wie ein gewaltsamer Strom so viele unsrer Zeitverwandten mit sich fortreißt, von der kritischen Philosophie als ihrer Hauptquelle ausgegangen; und es läßt sich gar nicht läugnen, daß jene eigenthümliche Erscheinung unsers Zeitalters auch nur durch diesen hervorstechenden Zeitumstand befriedigend erklärt werden kann.

Bedenken Sie die ganze große Classe der eigentlichen Gleichgültigen gegen alle Religion. Sind diese nicht offenbar durch die kritische Philosophie erst möglich geworden? „Sie erinnern sich noch meiner neulichen Behauptung: daß eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Religion nur möglich sei durch die Ueberzeugung, daß Religion nicht Pflicht sei.“ War denn diese Ueberzeugung möglich, ehe die kritische Philosophie den Grund dazu legte? Ich hoffe, Ihnen noch in der Folge den bestimmtesten Beweis vorzulegen, daß die-

jenige Ueberzeugung von der Nichtverbindlichkeit der Religion, durch welche die eigentliche Gleichgültigkeit gegen dieselbe begründet wird, nur aus der Kritik — obschon nur durch voreilige Folgerungen aus mißverstandenen Sätzen derselben! — hervorgehen konnte. Diese ganze Classe der eigentlichen Gleichgültigen gegen alle Religion, bei denen sich eine völlig ruhige Ueberzeugung von der Meinung, daß Religion nicht Pflicht sei, gebildet hat, durch welche sie in den erworbenen wahren Zustand der Gleichgültigkeit eingetreten sind — (und deren Anzahl unter unsern Zeitverwandten ist in der That nicht gering!) — fällt also ganz allein auf die Schuld der kritischen Philosophie, durch die jene Ueberzeugung erst möglich geworden ist.

Aber auch die andere noch zahlreichere Classe von Gleichgültigen, von denen ich zuletzt gesprochen habe, bei denen die entgegengesetzte Meinung daß Religion Pflicht sei nur nicht zur Ueberzeugung gebracht worden ist, und die eben darum in dem Zustand der trägen Gleichgültigkeit sich befinden, muß wenigstens insoferne der kritischen Philosophie zur Schuld angeschrieben werden, als sie in diesem Zustand der Trägheit nicht beharren würden, wenn nicht die andere Meinung daß Religion nicht Pflicht sei, welche sich schon so weit verbreitet hat, wenigstens in einer dunkeln Vorstellung bei Ihnen mitwirkte. Es ist wahr, da der Antrieb, der durch die Ankündigung, daß eine Angelegenheit Pflicht sei, an die Willkür ergeht, erst dadurch stark genug wird, um die Willkür wirklich in

Bewegung zu setzen, wenn die wirkliche Ueberzeugung eintritt, daß die Angelegenheit Pflicht sei: so scheint jener unter unsern Zeitgenossen herrschende Zustand der trägen Gleichgültigkeit gegen die Religion befriedigend erklärt, sobald man zeigt, daß die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit zur Religion fehle. Allein die Erscheinung ist damit in der That nicht vollständig erklärt. Jener Zustand ist kein eigentlicher Zustand der Gleichgültigkeit, die Menschen könnten also nicht mit der Ruhe darinn beharren, wenn nicht noch ein andrer Umstand dazu mitwirkte, der sie in demselben so unbefangen und ruhig erhält.

Es ist ausgemacht, was ich schon in einem meine vorigen Briefe gesagt habe: bei einer Angelegenheit, welche die Pflicht betrifft, giebt es nur zwei Zustände der Gleichgültigkeit; entweder, wenn man noch gar nicht weiß, daß sie Pflicht ist, oder wenn man weiß, daß sie nicht Pflicht ist. Sobald man weiß, d. h. irgend woher erfahren hat, daß sie Pflicht sei; sobald ist die Gleichgültigkeit aufgehoben. Bei einer Angelegenheit, die als Pflicht angekündigt wird, entsteht mit dieser Ankündigung -- wenn schon nicht sogleich die Ueberzeugung, daß die Angelegenheit Pflicht sei, doch - der Antrieb zur Untersuchung, ob sie es sei. Keinem Menschen kann es gleichgültig sein, über eine solche Frage zur Gewißheit zu gelangen; die Pflicht selbst treibt ihn, sich darüber Gewißheit zu verschaffen. Da dieser Antrieb, Ueberzeugung zu suchen, so lange fortdauert (bisweilen zwar vielleicht schlummert,

von Zeit zu Zeit aber doch sich regt), bis er auf die eine oder die andere Art befriediget wird: so ist dieser Zustand des Dahingestelltseinlassens kein Zustand der Gleichgültigkeit. Die Pflicht, zu untersuchen, ob die als Pflicht angekündigte Angelegenheit Pflicht sei oder nicht? treibt den Menschen, bis er zu der Ueberzeugung gelangt: entweder, daß die Angelegenheit Pflicht sei; wodurch der Antrieb, sie in seine Gesinnung aufzunehmen, entsteht: oder, daß sie nicht Pflicht sei; wodurch alsdenn aller Antrieb aufhört, und das Gemüth in den zweiten erworbenen Zustand der Gleichgültigkeit eintritt.

Wenn wir also auch annehmen, daß jener Zustand der trägen Gleichgültigkeit gegen die Religion, welchen wir als den in unserm Zeitalter herrschenden Zustand der Religionsgesinnung angenommen haben, wirklich aus Mangel an Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion hauptsächlich entstehe, so reicht dies allein doch nicht zu, die Erscheinung vollkommen zu erklären. Es bleibt immer noch die Frage übrig: Warum wird die Stimme der Pflicht, welche zu der Untersuchung, ob Religion Pflicht sei, unablässig auffodert, so wenig gehört? Da wenigstens dieser Antrieb zur Untersuchung an die Willkür ergeht, warum beharren gleichwohl so Viele in jenem Zustand des Dahingestelltseinlassens? Um die Erscheinung befriedigend zu erklären, müssen wir das Gegengewicht nachweisen, welches verhindert, daß nicht wenigstens jener Antrieb zur Untersuchung die Willkür in Bewegung setzt.

Ich sehe wohl einen Erklärungsgrund, der allerdings mit in die Rechnung gehört. Nämlich, was die Pflicht hier gebietet, ist nur die Untersuchung, ob etwas anderes, das als Pflicht angekündigt wird, wirklich Pflicht sei. Das Gebot scheint also hier zunächst nur auf das Wissen gerichtet, und so Viele, die aus praktischer Inconsequenz auf die unmittelbare Beziehung, die dieses Wissen auf das ganze Gebiet des Handelns hat, nicht hinaussehen, halten den Gegenstand desselben auch nur für das Wissen wichtig. Sie betrachten die Untersuchung: ob Religion Pflicht sei? eben so, wie jede andere Speculation, als etwas das in Rücksicht auf Leben und Handeln ganz müssig ist; und so scheint es ihnen um so weniger ihres Amtes zu sein, sich auf diese Untersuchung einzulassen, weil es um ihrer Berufsgeschäfte willen ihnen offenbar auch an Zeit gebricht, sie mit der gehörigen Gründlichkeit anzustellen.

Inzwischen kann dieser Grund doch bloß bei praktisch inconsequenten Menschen zutreffen, und die Erscheinung ist folglich gerade bei der größern Classe (denn als die zahlreichere Classe werden wir doch wohl zur Ehre unsers Zeitalters jene nicht annehmen?) dadurch noch nicht erklärt. Warum, kann man fragen, treibt denn die Pflicht, die zur Untersuchung jener Angelegenheit auffodert, auch selbst diejenigen, die das praktische Gewicht jener Anlegenheit wohl kennen, doch nicht zur wirklichen Untersuchung? Bei diesen ist nicht, wie bei jenen, der Antrieb zu schwach; der Grund, warum er die Willkür nicht in Thätigkeit setzt, müßte folg-

lich wieder in dem Zustand der Willkür selbst aufgesucht werden. Also läge die Schuld von der herrschenden Gleichgültigkeit gegen die Religion entweder in der Leichtfertigkeit oder in der Verdorbenheit dieser Classe unsrer Zeitverwandten?

Allein auch dieser Erklärungsgrund ist nicht befriedigend. Außerdem, daß aus keinem dieser beiden Zustände eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Religion hervorgehen kann, würden diese Ursachen auch zuviel beweisen. Findet man nicht Leichtfertigkeit und Verdorbenheit, bald mehr, bald weniger, in allen Zeitaltern: müßten sie also nicht auch Gleichgültigkeit gegen die Religion zu allen Zeiten erzeugt haben? Warum zeigt diese aber sich nur in unsern Zeiten? Warum haben nicht die gleichen Ursachen zu allen Zeiten die gleiche Erscheinung hervorgebracht? Oder zeichnet sich etwa unser Zeitalter durch einen so merklichen Grad des Leichtsinns und des moralischen Verfalls vor andern aus, daß man daraus die Erscheinung begreifen könnte? Mich dünkt, daß dieser Beweis sehr schwer sein würde; und man muß also noch immer die Frage wiederholen: woher denn gerade jetzt diese Erscheinung der so weit verbreiteten Gleichgültigkeit gegen alle Religion? Es muß mithin, um die Erscheinung begreiflich zu machen, noch ein andrer Erklärungsgrund aufgefunden werden, und zwar gerade ein solcher Grund, der in den Zeitumständen liegt.

Diesen eigentlichsten und treffendsten Erklärungsgrund jener Erscheinung finden wir in der herrschenden

Meinung, daß Religion nicht Pflicht sei. Wo diese Meinung zur Ueberzeugung geworden ist, was ist natürlicher, als daß da Gleichgültigkeit gegen die Religion unausbleiblich eintreten muß? Aber, auch wo sie noch bloß Meinung ist, wird sie doch ihre Wirkung nicht verfehlen, zumal wenn die entgegengesetzte Meinung auch bloß Meinung geblieben ist. Wer die Meinung, daß Religion Pflicht sei, selbst nur durch Hörensagen kennt, durch die Gründe aber, die man für diese Pflicht anführt, nicht überzeugt ist, der wird um so weniger einen Trieb in sich fühlen, sich näher um diese Angelegenheit zu erkundigen, und gegen die Stimme, die ihn zur nähern Untersuchung auffodert, um so leichter in Gleichgültigkeit verharren, wenn er, auch durch Hörensagen, die entgegengesetzte Meinung, daß Religion nicht Pflicht sei, vernimmt. Hier sehen Sie das Gegengewicht, das die Willkür gegen jenen Antrieb zur Untersuchung ins Gleichgewicht setzt, und dadurch alle Thätigkeit, über eine so wichtige Angelegenheit zu einer deutlichern Einsicht zu gelangen, zuletzt ganz und gar aufhebt.

Sie werden diesen Erklärungsgrund um so mehr befriedigend finden, wenn Sie zugleich in Erwägung ziehen, daß eben diese öffentliche Stimme, welche unter uns die Religion als Pflicht prediget, auch darum weniger Eindruck macht, weil sie meistens nur von solchen gehört wird, die entweder den bösen Leumund einer unaufgeklärten Denkungsart, oder den Verdacht eines dabei beabsichtigten Privatvortheils gegen sich haben: während das Gewicht der ent-

gegengesetzten Stimme, daß Religion nicht Pflicht sei, auch noch dadurch verstärkt wird, daß man sie häufig auch von Leuten hört, die für denkend und aufgeklärt gelten, denen man also nicht bloß leichter glaubt sondern auch leichter nachspricht.

Diese Meinung aber, daß die Religion nicht Pflicht sei — ist sie nicht das eigenthümliche Product der kritischen Philosophie? Und ist nicht also jene Erscheinung unsrer Zeit zuletzt doch in dieser Philosophie gegründet? Es ist wenigstens soviel gewiß, daß jene Meinung, daß die Religion nicht Pflicht sei, durch die kritische Philosophie, oder vielmehr — damit ich es richtiger sage! — durch die kritische Philosophen, in eine förmliche Lehrmeinung verwandelt worden ist, welche eben das in der That ist, was man unter dem Ausdruck Religionsindifferentismus, in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, allein verstehen kann.

Dies ist also die gefährliche Frucht, womit die kritische Philosophie die Religionsgesinnung unsrer Zeitverwandten vergiftet hat! Durch die kritische Philosophie (freilich nur durch mißverstandene Sätze derselben!) ist diese als ein förmliches System aufgestellte Maxime, daß Religion nicht Pflicht sei, begründet; noch mehr durch sie ist dieses System der Religionsindifferenz erst möglich geworden.

Es ist wahr, auch schon in den ältern Religionsphilosophieen finden wir Parteien, die behaupten, daß Religion

nicht Pflicht sei, und die Erscheinung, die ich hier für neu ausgebe, scheint also schon lange vor der kritischen Philosophie dagewesen zu sein. Mithin wäre der Religionsindifferentismus ein weit älteres Phänomen, und ich hätte unrecht, ihn als einen Zeitumstand vorzustellen, und zum Erklärungsgrund einer eigenthümlichen Erscheinung unsrer Zeit zu gebrauchen. Allein bei jenen Parteien in den ältern Religions-Philosophieen hat die Behauptung, daß Religion nicht Pflicht sei, einen ganz andern Sinn; sie gehen von ganz andern Gründen aus, und kommen auf ein ganz andres Resultat. Ihr System kann in keiner Rücksicht Religionsindifferentismus genannt werden. Sie giengen von der Behauptung aus: die Religion ist nicht wahr, und gründeten darauf den Schluß: also ist sie auch nicht Pflicht. Aber sie konnten mit ihrer Ueberzeugung nicht aufs Reine kommen. Sie bewiesen zwar den ersten Satz mit Gründen die wohl manchen Dogmatiker selbst in seiner Ueberzeugung irre gemacht haben und von ihm wenigstens nicht befriedigend widerlegt werden konnten: Denn, wenn es ihm auch einigermaßen gelang, die atheistische Demonstrationen abzuweisen, so vermochte er doch die skeptischen nie völlig umzustoßen. Allein, so sehr sich der Dogmatiker von dieser Seite im Gedränge befand, so überlegen war er seinen Gegnern sobald diese auf ihren zweiten Satz kamen. Triumphirend konnte er ihnen seine Beweise für diesen Satz entgegenstellen, sicher, daß er von ihnen nie werde widerlegt werden können. So lange aber die Gegner seine Beweise für diesen Satz nicht widerlegen konnten,

so lange war er auch berechtiget, die Folgerung in Anspruch zu nehmen, die jene aus ihrem ersten Satz (den er freilich doch auch nicht widerlegen konnte) machen wollten. Eine Folgerung, die einem von mir selbst als unwiderleglich anerkannten Satze widerspricht, kann ich nicht als gültig durchsetzen, wenn sie auch aus einem von dem Gegner ebenfalls als unwiderleglich anerkannten Satze, bündig geschlossen wäre. Es ist hier ein Widerstreit, welcher seine Auflösung anderswoher erwarten muß; und welche von dem entgegengesetzten Parteien ihre Behauptung gegen die andere durchsetzen will, die überschreitet ihre Gränze und ist mit diesem ersten Schrit mit sich selbst im Widerspruch. Aber eben dies Schicksal trifft, umgekehrt, auch den Dogmatiker. Er geht von der Behauptung aus: die Religion ist Pflicht; und gründet darauf den Schluß: also muß sie wahr sein. Die Gründe, die er für den ersten Satz aufstellt, haben durch die Gegenpartei eben so wenig widerlegt werden können, als er selbst den ersten Satz dieser Partei widerlegen konnte. Aber sobald er zu seiner Folgerung fortschritt, sobald war er verloren; weil er die Beweise, welche die Gegenpartei gegen den gefolgerten Satz aus andern Gründen führte, für unwiderleglich gelten lassen mußte. Beide Parteien standen im unauflöslichen Streit. Jede hatte den Beweis für ihren Hauptsatz auf eine von der Gegenpartei unwiderlegbare Weise geführt, und gleichwohl hob die nächste Folgerung, die jede aus ihrem Hauptsatze machte, den Hauptsatz der andern unmittelbar auf. So lng der Streit unentschieden, und auch in der That unent-

scheidbar, bis zur Erscheinung der kritischen Philosophie. Sagen Sie also selbst, mein Freund, ob man das, was die Atheisten und Skeptiker zum Beweise, daß Religion nicht Pflicht sei, vorgebracht hatten, Religionsindifferentismus nennen könne. Sie konnten ja diesen Beweis in der That nicht führen, da sie den Gegenbeweis, daß Religion Pflicht sei, nicht widerlegen konnten.

Dieser Gegenbeweis nun ist durch die kritische Philosophie erst möglich geworden. Darum ist sie als die eigentliche Quelle des Religionsindifferentismus anzusehen; darum ist die eigenthümliche Erscheinung unsers Zeitalters, der unter uns herrschende Kaltsinn gegen alle Religion, der aus dem Religionsindifferentismus hervorgeht, auch nur aus der kritischen Philosophie befriedigend zu erklären.

Wundern Sie sich nicht, daß ich hier selbst beweise, was ich in meinem vorigen Briefe widerlegt habe! Um die Anklage aus dem Grunde zu heben, muß ich sie bis auf ihre letzten Gründe verfolgen. Da ich die bessern Gründe für die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, welche die kritische Philosophie aufstellt, Ihnen schon bekannt gemacht habe, so werde ich, ohne Gefahr Ihre Ruhe zu stören, Ihnen zeigen können, wie eben diese Philosophie das Fundament, worauf die ältern Philosophieen jene Ueberzeugung gegründet hatten, gänzlich zerstört hat.

Die Partei derer, die läugnen daß Religion Pflicht sei, fand sich auf zweierlei Art durch die kritische Philoso-

phie begünstiget. Fürs erste glaubten sie ihren Hauptgrund von dem sie ausgiengen — die Behauptung, daß die Religion nicht wahr sei, — durch die Untersuchungen der kritischen Philosophie so wenig geschwächt, daß sie vielmehr sich um so mehr für berechtigt hielten, das Fundament aller Religion — die Lehre vom Dasein Gottes — für unhaltbar zu erklären, nachdem die Speculation nunmehr in der That nicht bloß das ganze theoretische sondern auch das ganze praktische Gebiet des Wissens ausgemessen, und in diesem eben so wenig als in jenem eine dauerhafte Stütze für jene Lehre gefunden hatte. Was die kritische Philosophie selbst gegen die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes, mit einer Gründlichkeit die den Atheisten selbst fremd war, erinnert hatte, das benutzten diese für ihre Meinung; den praktischen Glaubensgrund aber, den die Kritik aufgestellt hatte, glaubten sie leicht widerlegen zu können, und — von ihrem Gesichtspunkt die Sache betrachtet, — haben sie auch in der That sehr gründliche und manche sogar unwiderlegliche Einwendungen dagegen gemacht. Ihr Hauptsatz: die Religion ist nicht wahr, wenigstens nicht erwiesen, stand also unerschütterlich; viele ihrer Gegner waren durch die in der Kritik aufgestellte Widerlegung der gangbaren Beweise für das Dasein Gottes wenigstens zur einen Hälfte auf ihre Seite gebracht, und wenn diese auch zur andern Hälfte sich noch an den praktischen Glaubensgrund anzuschließen bemüht waren, so fanden sie doch in den Einwendungen wider dieses neue Fundament jener Ueberzeugung so manches, was sie selbst in ihrem Glauben wieder schwan-

kend machte: und so verbreiteten sich schon von dieser Seite her neue Zweifel gegen die Religion, welche größere Lauigkeit gegen dieselbe, und selbst bei denen, die sich darum doch von der Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, noch nicht lossprechen konnten, den geheimen Wunsch erzeugten, daß man lieber die ganze Religion als etwas Ueberflüssiges möchte auf die Seite schieben können.

Inzwischen würde dadurch allein der Ueberzeugung, daß die Religion Pflicht sei, noch nicht viel Eintrag geschehen sein, wenn nicht die Kritik zugleich den allgemein angenommenen Beweis für diese Ueberzeugung in seinem Grunde zerstört hätte. Wer auch noch so deutlich einsah und noch so richtig auf sich selbst gestand, daß seine Ueberzeugung für die Wahrheit der Religion völlig ungewiß und schwankend sei, der konnte dennoch die Ueberzeugung, daß die Religion Pflicht sei, nicht aufgeben, so lange es für ihn ausgemacht war, daß die Religion das Fundament der Moral, und ohne Religion die Sittenlehre eine bloße Klugheitstheorie, die Vorschriften derselben ohne Sanction, der Wille zu ihrer Ausführung ohne Triebfeder und also die Moralität selbst ohne Rettung verloren sei. Dies war eben der schwierige Punkt, an dem aller Atheismus und Skepticismus in Glaubenssachen einen unübersteiglichen Stein des Anstoßes fand. Hier, an diese innige Vereinigung der Religion mit der Moralität, schloß sich die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion an; dieser Glaube, daß man ohne Religion kein moralischer Mensch sein könne, machte jene Ueberzeugung bei allen bessern

Menschen unüberwindlich. Wer dieses Band zwischen Religion und Moralität auflöste, der schien beide zugleich zu vernichten.

Zwar hatten von jeher die Atheisten diesen innigen Zusammenhang zwischen Religion und Moralität geläugnet, und theils wissenschaftlich theils durch ihr Handeln zu beweisen gesucht, daß man das Dasein Gottes läugnen, von dessen Nichtsein vollkommen überzeugt sein könne, ohne darum ein unmoralischer Mensch zu sein. Ich darf Sie bei dieser Gelegenheit nur an die Manier erinnern, mit der noch in unsern Tagen berühmte Mitglieder eines berühmten Convents in der öffentlichen Versammlung ihren Atheismus erklärt haben. Allein diese Behauptung ist schon an sich betrachtet, ganz unrichtig. Ich theile Ihnen hier mit, was ich damals aus Veranlassung der angeführten Begebenheit an einen meiner Freunde schrieb:

„Der vollendete Atheismus (welcher nicht ein „bloßes Nichtwissen des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit sondern ein demonstrirtes Wissen des Nichtseins Gottes und des mit dem Tode eintretenden Aufhörens unsrer Existenz ist) ist in praktischer Absicht bei weitem nicht so gleichgültig, als man gern glauben machen wollte. „Aus dem dogmaticistischen Gesichtspunkt angesehen, (und auf „diesem stehen gerade die genannten Gotteslängner!) ist mit „dem Glauben an das Dasein der Gottheit der Glaube an „unser eigenes Dasein in einer intelligibeln Welt, unsre „Selbstständigkeit, der ganze Werth unsers Daseins aufs

„innigste verknüpft. Wer es weiß, d. h. wer wirklich da-
„von überzeugt ist, daß kein Gott sei (aber es ist wohl zu mer-
„ken, daß von dem Nichtwissen daß ein Gott sei
„bis zu dem Wissen daß er nicht sei, noch ein unge-
„heurer Sprung ist!) wer es aber weiß, daß er nicht ist,
„der kann auch nicht einmal die Idee der Gottheit regulativ
„anwenden, um in dem theoretischen Gebrauch der Vernunft
„seiner Erkenntniß, oder in dem praktischen seinem Handeln
„Einheit zu sichern. Es giebt für ihn, wenn er consequent
„ist, keine andre Ordnung der Dinge, als die von ihm selbst
„als Mittelpunkt ausgeht, kein anderes Gesetz als seine Wün-
„sche, keinen andern Zweck als ihn selbst. Was er thun kann,
„ist ihm erlaubt; sich um eines andern willen etwas versa-
„gen, ist für ihn entweder Schwäche oder Verirrung; eine
„Handlung für das allgemeine Wohl (wiefern sie nicht seiner
„Eigenliebe einen Genuß verspricht) bloße Thorheit, sich für
„eine höhere Ordnung der Dinge oder überhaupt für irgend eine
„Idee aufopfern zu wollen, eine bloße nichtswürdige Schwär-
„merei. Nur inwiefern er inconsequent ist, kann der Atheist
„ein moralischer Mensch sein. Nur dadurch, daß er in seinem
„Handeln wirklich der Idee gemäß verfährt, die er als unge-
„reimt von sich geworfen zu haben sich öffentlich rühmt, kann
„er als rechtschaffner Mann handeln. Es ist also nicht wahr,
„daß man ein wirklicher Atheist und zugleich — ohne Inconse-
„quenz — ein wahrhaft moralischer Mensch sein könne."

Sie werden diese Schilderung übertrieben finden. Ich kann es ihnen zugeben. Aber gewiß werden Sie mir im

Ganzen beistimmen, sobald Sie bedenken, daß nicht davon hier die Rede sei, was bei irgend einem wirklichen sogenannten Atheisten in Rücksicht auf Moralität wirklich geschehe, sondern was aus dem Begriff des Atheismus nothwendig folgt, und was also bei einem solchen geschehen müßte, wenn er ein wahrer Atheist wirklich wäre, der seine Theorie nicht isolirt bloß als Sache des Wissens vor sich hertrüge, während aus seinem Handeln selbst die gerade entgegengesetzte Theorie hervorgeht.

Noch unrichtiger aber erscheint jene Behauptung der Atheisten, wenn man sie in Beziehung auf den Beweis betrachtet, auf den die entgegengesetzte Meinung gegründet war. „Die Religion ist unentbehrlich," sagten die Dogmatiker, „denn sie ist das einzige Fundament der Moral, und ohne sie ist „keine Moral, keine Sanction ihrer Gebote, mithin überhaupt „keine eigentliche Pflicht denkbar." Wie konnte dagegen die Behauptung bestehen, daß Moralität ohne Religion gar wohl statt finden könne? Es ist offenbar: sobald die Religionswissenschaft mit der Moral in einem so engen Verhältniß steht, daß die Vorschriften der letztern ihre Sanction durchaus von der erstern erwarten müssen, so ist auch Moralität von Religion unzertrennlich. Wenn die Vorstellung des Willens Gottes der einzige ganz reine Bestimmungsgrund des Willens ist, wie soll Moralität bei dem zu finden sein, der weder einen Gott noch einen Willen Gottes anerkennt? Er kann durch seine Moral wohl zur Legalität, aber nicht zur Moralität geleitet werden. Um zu beweisen, daß Moralität ohne Religion bestehen könne, hätten also die Atheisten vor allen

Dingen eine Moral aufstellen müssen, die nicht der Religionswissenschaft als Fundament bedurft hätte. Aber hatten sie denn dies geleistet, oder waren sie auch nur vermögend es zu leisten?

Bedenken Sie, daß ich hier von den Zeiten vor der kritischen Philosophie rede. Was waren denn da die Moralphilosophieen? War nicht die, die von dem Willen der Gottheit als ihrem Princip ausgieng, die einzige, mit welcher sich ein Begriff von eigentlicher Moralität vereinigen ließ? Zwar konnten die Vertheidiger des Glückseeligkeits- oder des Vollkommenheits-Princips einwenden: „daß auch die Religionsmoral nur eine Art der Glückseeligkeitslehre sei, daß die Vorschriften derselben, durch die bloße Vorstellung daß sie Gebote Gottes seien, doch nicht auf Bestimmung des Willens Einfluß haben würden, wenn nicht die Vorstellung der Macht Gottes zur Befolgung derselben antriebe, daß also die Triebfeder doch auch hier unrein sei, mithin jene übermenschliche Moralität, die man die reine nenne, doch auch hier nicht gefunden werde." Allein, sie konnten doch nicht läugnen, daß die Religionsmoral wenigstens in ihrem Grundsatz uneigennützig sei, und daß jene eigennützige Triebfeder zu Ausübung ihrer Vorschriften zwar wohl möglich aber doch keinesweges nothwendig sei, daß vielmehr im Gegentheil eine völlig uneigennützige Ausubung ihrer Vorschriften, aus der bloßen Vorstellung daß sie Gebote Gottes des Alleinheiligen seien, gar wohl statt finden könne. Die Religionsmoral war also die einzige, in der reine Moralität wenigstens

möglich war; während in allen übrigen Moralphilosophieen zu Ausübung ihrer Vorschriften eine eigennützige Triebfeder nicht bloß möglich sondern nothwendig, überdies aber Eigennutz in den Grundsatz zu Bestimmung der Pflicht selbst aufgenommen, mithin reine Moralität ganz unmöglich war.

Vergebens bemühten sich also die Atheisten, die Moralität von der Religion unabhängig zu machen. Da sie die Behauptung, daß Religion das einzige haltbare Fundament der Moral sei, nicht aufheben konnten, so waren sie immer wissenschaftlich widerlegt. So lange sie die Moral nicht unabhängig von der Religion zu begründen wußten, so lange konnten sie auch Moralität von der Religion nicht trennen; und so lange sie diese innige Vereinigung der Religion mit der Moralität als erwiesen anerkennen mußten, so lange mußten sie auch einräumen, daß Religion Pflicht sei.

Jener Lehrsatz also, der bis jetzt allen Angriffen des Atheismus und des Skepticismus unerschüttert widerstanden hatte, war die feste Burg, welche die Wissenschaft als die einzig sichere Zuflucht für den Glauben an die Pflicht zur Religion betrachtete, und als das Palladium der Menschheit ängstlich sorgfältig bewachte. An ihn hatte sich zum Theil auch der natürliche Glaube an die Pflicht zur Religion allmählich, und zwar um so fester, mit angeschlossen, je mehr dieser räsonnirte Beweisgrund dem Gefühle, worauf jener Glaube sich gründete, homogen zu sein schien, und je öfter

und lauter die Versicherung widerholt wurde, daß er der einzige unwiderlegliche Beweis für die Pflicht zur Religion sei. So war dieser speculative Lehrsatz, daß die Religion das Fundament der Moral sei, mit der Ueberzeugung daß Religion Pflicht sei zugleich, zum Theil sogar auch in den Volksglauben übergegangen, und somit der am allgemeinsten angenommene Beweis für diese Pflicht.

Nun denken Sie sich, Mein Freund, welchen Eindruck es machen mußte, als auf einmal die kritische Philosophie mit der so scharf entgegengesetzten Behauptung auftrat: die Religion ist nicht das Fundament der Moral, und kann nicht das Fundament der Moral sein, vielmehr hat die Moral ihr Fundament in sich selbst und von der Religion unabhängig, und ist selbst das Fundament der Religion.

Hier finden Sie den Hauptsitz der Schuld an der herrschenden Gleichgültigkeit gegen die Religion, welche man der kritischen Philosophie zur Last legt. Sie hat den einzigen den Atheismus und Skepticismus unzugänglichen Posten selbst verlassen, sie hat den Beweis, den diese fruchtlos so lange bestritten hatten, selbst vernichtet. Dadurch hat sie den Sieg in ihre Hände gegeben, dadurch hat sie den Religionsindifferentismus möglich gemacht, dadurch hat sie den Glauben — nicht an die Wahrheit der Religion sondern — an die Pflicht zur Religion untergraben. Wenn jetzt die Atheisten von ihrer ersten Behauptung: die Reli-

gion ist nicht wahr, zu der zweiten: also ist sie auch nicht Pflicht, fortgiengen, so stand ihnen nichts weiter im Wege, weil der einzige Beweis, den man bis jezt mit Erfolg ihnen entgegengestellt hatte, weggeräumt war. Jezt stellte man die Ueberzeugung: die Religion ist nicht Pflicht, voran, und gieng dann zu der Behauptung: daß sie auch nicht wahr sei, um so leichter über, jemehr man schon zuvor Schwierigkeiten gefunden hatte, sich von ihrer Wahrheit zu überzeugen, und je deutlicher man fühlte, daß man bisher die Beweise für ihre Wahrheit nicht sowohl hinreichend gefunden als vielmehr freiwillig ergänzt habe, weil man in der Meinung gestanden hatte, daß mit der Religion die Moralität selbst stehe oder falle. Jezt war man auf einmal überzeugt, daß die Moralität stehe, wenn auch die Religion falle, und darum fürchtete man sich nicht mehr, sie fallen zu lassen.

Freilich lag in den Behauptungen der kritischen Philosophie nichts weiter als, daß die Moral von der Religionswissenschaft unabhängig sei; daß die Moralität von der Religionsgesinnung unabhängig bestehen könne, das hatte die Kritik nirgends gesagt. Aber man hatte aus der erstern Behauptung das leztere gefolgert. Man hatte den Schluß umgekehrt, auf den man zuvor die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion gegründet hatte. So wie der Schluß gilt: Wenn ohne Religion schlechterdings keine ächte Moral und kein reiner Begriff von Moralität denkbar ist, so ist Moralität schlechterdings von Religion abhängig und die

Religion ist Pflicht, weil sie zur Moralität unentbehrlich ist: so — dachte man — muß auch der umgekehrte Schluß gelten: Wenn reine Moral und ein richtiger Begriff von Moralität ohne Religion denkbar ist und sogar abgesondert von Religion gedacht werden muß, so ist Moralität von Religion ganz unabhängig, und die Religion ist nicht Pflicht, weil sie für die Moralität entbehrlich ist.

Dieser Schluß war nun zwar noch nicht der Religionsindifferentismus selbst, aber er war doch das Fundament, worauf dieser nachher erbaut wurde. So weit also, als sie diesen Schluß veranlaßt hatte, ist die kritische Philosophie als die Quelle des Religionsindifferentismus zu betrachten. So weit wäre sie folglich auch wegen der Gleichgültigkeit gegen die Religion verantwortlich, die unstreitig eine Folge von jenem ist.

So viel, Mein Freund, ist an der Beschuldigung, daß die kritische Philosophie Gleichgültigkeit gegen alle Religion begründe, unläugbar wahr. Dies ist aber auch die ganze Schuld, die von dieser Seite auf sie gebracht werden kann. Eine in der That äußerst unbedeutende Schuld, die jenen gehäßigen Vorwurf auf keine Weise verdient! Vielmehr kann man mit Recht sagen, daß sie an dem ihr zur Last gelegten Verfall der Religiosität unter unsern Zeitverwandten gar keine Schuld habe, indem sie ganz ohne ihre Schuld das Mißverständniß veranlaßt hat, aus

welchem der Religionsindifferentismus hervorgegangen ist, und das Gegentheil desselben aus dem ganzen Geiste dieser Philosophie so unverkennbar hervorgeht.

Allein die Vertheidigung, die der kritischen Philosophie gilt, gilt leider! nicht eben so auch der Philosophie der kritischen Philosophen.*) Der Religionsindifferentismus ist ihr Werk. Sie nur müssen also dafür, und für alle die schädliche Folgen die daraus entspringen, auch verantwortlich gemacht werden. Mögen sie es dann auch vor dem Geiste der kritischen Philosophie selbst verantworten, daß sie dieses unächte Product ihr unterschoben, und ihr einen eben so gehässigen als ungegründeten Verdacht dadurch zugezogen haben.

In meinem nächsten Briefe will ich Sie näher mit diesem verrufenen System und mit den Mißdeutungen der kritischen Philosophie, aus denen es entsprungen ist, bekannt

*) Welche kritische Philosophen ich meine? wird man fragen, und dabei bemerken: daß man bei keinem einzigen kritischen Philosophen das System des Religionsindifferentismus so aufgestellt finde, wie es von mir geschildert sei. Die Bemerkung enthält zum Theil meine Antwort: Ich meine weder alle kritische Philosophen, noch irgend einen einzelnen derselben allein, sondern alle die zusammengenommen, aus deren Grundsätzen das mittelbar oder unmittelbar hervorgeht, was ich als Grund des Religionsindifferentismus aufstelle.

machen. Was ich dabei über das eigentliche Religionssystem der kritischen Philosophie, wie ich mir solches vorstelle, noch zu sagen nothig finde, wird Sie aufs einleuchtendste überzeugen, daß diese Philosophie auf keine Weise der Religion gefährlich sei.

Fünfter Brief.

Allerdings ist es ein ganz ungültiges Verfahren, wie Sie auch sehr richtig bemerkt haben, Theuerster Freund, den Schluß, auf welchem die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion gegründet war, zum Beweise für das Gegentheil, durch bloße Umkehrung desselben, wenden zu wollen. Es verstößt gegen die gemeinste logische Regel so zu schließen: wenn die Religion Pflicht ist, weil die Moral ihrer als Fundaments bedarf, so ist die Religion nicht Pflicht, wenn die Moral ihrer als Fundament nicht bedarf. Allein die ganze Ungültigkeit dieses Schlusses springt doch nicht sogleich in die Augen. Sobald Sie sich den Schluß so denken: wenn die Religion bloß aus dem Grunde Pflicht ist, weil die Moral ihrer als Fundament bedarf, u. s. w. — so werden Sie seine Gültigkeit selbst einräumen. Mußte man aber nicht um so mehr jenen Schluß so denken, da die Wissenschaft diesen Grund für die Pflicht zur Religion wirklich als den einzigen haltbaren aufzustellen wußte? In dieser Rücksicht vorzüglich habe ich Sie in meinem vorigen Briefe so angelegent-

lich darauf aufmerksam gemacht, daß die Wissenschaft ihren ganzen Beweis für die Pflicht zur Religion auf diesen einzigen Grund hatte einschränken müssen; es sollte Ihnen dadurch begreiflicher werden, wie ein so auffallender Fehlschluß leichter übersehen werden, und leichter Eingang finden konnte.

Inzwischen würde dieser Grund allein auf die Ueberzeugung, daß Religion nicht Pflicht sei, doch nicht viel gewirkt haben. Aber dies war auch nur der Punkt, von dem der Religionsindifferentismus ausgieng. Die Kritik bot noch einen ganz andern Grund an, auf welchem er sein System erbaute.

Die Reform der Moral, welche wir der kritischen Philosophie zu danken haben, betraf nicht etwa bloß einen oder den andern Hauptpunkt dieser Wissenschaft; sie war eine Total-Reform. Um sie richtig zu fassen, muß man mit ihr auf einen Gesichtspunkt übergehen, der dem ganz entgegengesetzt ist, von dem alle frühere Moralphilosophieen ausgegangen waren. Bestände das ganze Verdienst der kritischen Philosophie in Rücksicht auf die Moral bloß darinn, daß sie den obersten Grundsatz, aus welchem die Pflichten abgeleitet werden, reiner aufgefaßt und richtiger bestimmt hätte; so wäre zwar auch dies schon von großer Wichtigkeit. Allein, hätte sie den richtiger bestimmten Grundsatz, eben so wie die ältern Moralphilosophieen, auch nur theoretisch verstanden, und daraus das ganze System der Pflichtvorschriften noch so bündig abgeleitet, dabei aber — nach der Verfahrungsart jener frühern Moralphilosophieen — noch immer nach einer beson-

dern (fremden) Triebfeder fragen müssen, wodurch die als Pflicht erkannte Vorschrift auf Bestimmung des Willens einen wirklichen Einfluß erlangen sollte; hätte auch sie den Menschen nur beim Erkennen der Pflicht als thätig, bei dem Wollen der Pflicht hingegen — nicht als sich selbstbestimmend sondern als durch eine äußere theoretisch zu erkennende Triebfeder bestimmt, also — als leidend vorgestellt: so hätte sie doch damit die Wissenschaft nicht viel weiter gebracht. Ihr größter Vorzug besteht darinn, daß sie den Begriff der Moralität ganz rein praktisch bestimmte, daß sie den Menschen nicht bloß beim Erkennen der Pflicht sondern auch beim Wollen derselben als thätig, als sich selbstbestimmend, und folglich keiner fremden (außer seiner eignen Selbstthätigkeit liegenden) Triebfeder bedürftig vorstellte, daß sie aus dem Begriff der moralischen Handlung alle Passivität verbannte, daß sie durchaus keine Handlung für rein moralisch gelten läßt, die nicht aus bloßer Selbstthätigkeit entsprungen, die durch was immer für eine nicht in der freien Selbstthätigkeit gegründete Triebfeder hervorgebracht wäre.

Dies ist der Hauptpunkt, worauf es ankömmt, wenn man die kritische Moralphilosophie richtig verstehen will, und der auch bei unsrer Untersuchung nicht übersehen werden darf. Es hängt alles davon ab, daß man den praktischen Gesichtspunkt, den diese Philosophie genommen hat, rein auffasse. Dadurch wäre die Moral noch nicht von der Religion unabhängig gemacht, wenn jene ihre Vorschriften aufstellen und

zu Gesetzen erheben könnte, ohne zu einem dieser beiden Acte der Religion zu bedürfen. Es läßt sich gar wohl denken, daß eine Moral, die weder einen unmittelbar geoffenbarten Willen Gottes noch einen angenommenen Begriff von dem Willen Gottes bedürfte, um daraus die Pflichten zu erkennen, und die auch ihren Vorschriften Sanction zu geben und Gesetzeskraft zu ertheilen wüßte, ohne zu der Vorstellung dieser Vorschriften als wirklicher Gebote der Gottheit, also zu einer göttlichen Auctorität, ihre Zuflucht zu nehmen — daß eine solche Moral der Beihülfe der Religion doch nicht entbehren könnte. Nehmen Sie an, die kritische Philosophie hätte aus dem Grundbegriff einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Maximen ein vollständiges System der Moral abgeleitet, sie hätte auch die Verbindlichkeit aller darinn enthaltenen Vorschriften außer allen Zweifel gesetzt, und sie als Gesetze, welche die praktische Vernunft dem Willen giebt, aufgestellt, sie hätte aber alle diese praktische Vorschriften als einen Gegenstand der theoretischen Erkenntniß dargelegt, welche, um praktisch d. i. Willenbestimmend zu werden, erst eines anders woher zu erwartenden Bestimmungsgrundes des Willens bedürfte: so wären alle ihre sogenannten praktischen Gesetze doch nichts weiter, als theoretische Vorschriften, als Gebote für den Willen gedacht. Solche Gesetze, mögen sie nun von der Gottheit oder von der praktischen Vernunft oder woher immer sonst gegeben sein, sind dem Willen fremd; wie soll er, der, vermöge seiner Verbindung mit einer sinnlichen Natur ein weit stärkeres Interesse hat, nach dem, was diesen Gesetzen entgegen ist, zu stre-

ben, sich selbst zu Befolgung jener Gesetze bestimmen? Bloß darum, weil er soll? weil es Gesetze sind? Er, der allen Gesetzen eben darum weil sie Gesetze sind, seiner Natur nach widerstrebt, er sollte Gesetze anerkennen und befolgen, bloß darum, weil sie Gesetze sind? Nach allen Erfahrungsgesetzen, so weit uns aus denselben der Wille bekannt ist, werden wir dies nimmermehr verlangen oder erwarten dürfen. Man muß sich also nach einem Bestimmungsgrund umsehen, wodurch der Wille zur Anerkennung und Befolgung jener Gesetze bestimmt würde. Die Tendenz des (empirischen) Willens, sich zum Vortheil der sinnlichen Natur zu entscheiden, ist überwiegend; der Bestimmungsgrund, wenn er wirksam sein soll, müßte also wohl aus jener Tendenz selbst hergenommen werden, es müßte ein überwiegender Vortheil mit der Erfüllung jener Gesetze verbunden sein? Ein jeder Bestimmungsgrund dieser Art aber ist unlauter und widerspricht dem Begriffe der Moralität. In der Thätigkeit des Willens selbst einen andern Bestimmungsgrund zu suchen, widerspräche der Voraussetzung jener überwiegenden Tendenz des Willens. Mithin wäre der gesuchte Bestimmungsgrund des Willens, mit welchem der Begriff einer reinen Moralität vereinbar wäre, doch nur in einer fremden außerhalb des Willens liegenden Triebfeder zu finden. Was anders könnte aber diese Triebfeder sein, als die Religion? Die Vorstellung, daß es Wille der Gottheit sei, daß wir das thun sollen, was wir aus den Gesetzen der praktischen Vernunft als Pflicht erkennen, diese Vorstellung würde dann unwillkürlich auf uns wirken, und unsern Willen gleichsam gegen seine Neigung bestimmen, jenen Gesetzen zu gehorchen.

So bedürften wir also auch selbst bei einer aus den Gesetzen der praktischen Vernunft abgeleiteten Moral dennoch der Religion, um diese Gesetze mit dem Willen in Verbindung zu bringen, und ihre Befolgung als möglich zu erklären. Aber auch dieser Bestimmungsgrund würde nicht wirksam sein, wenn es nicht theoretisch entschieden wäre, daß jener Gehorsam gegen die Gesetze unsrer praktischen Vernunft wirklicher Wille der Gottheit sei. Es müßte also entweder eine unmittelbare Bekanntmachung dieses Willens Gottes, oder doch das Dasein einer Gottheit, mit deren Begriff wir jenen Willen nothwendig verbunden denken müßten, theoretisch entschieden sein. Hier wäre also alles theoretisch, und gar nichts praktisch, der Wille verhielte sich gegen das Gesetz selbst, eben so wie gegen den (theoretisch erkannten) Bestimmungsgrund zur Erfüllung des Gesetzes, bloß passiv! Wäre also dies die ganze Entdeckung, welche die kritische Philosophie in dem praktischen Gebiete gemacht hätte, so wären wir durch sie um gar nichts weiter gebracht.

Aber die Kritik hat auch den Begriff des Praktischen, welchen sie aufstellt, ganz anders verstanden. Das eigentlich Praktische besteht nicht darinn, daß die Selbstthätigkeit (als praktische Vernunft) Gesetze für den Willen (als eine von ihr selbst verschiedne Thätigkeit) aufstellt, von welchen sie nicht mit Zuversicht erwarten kann, daß der Wille sie annehme, wenn dieser nicht durch eine fremde (weder in der Vernunft noch in dem Willen zu findende) Kraft dazu angetrieben würde. Nicht durch eine solche (isolirte) Gesetzgebung

für den Willen, ist die Selbstthätigkeit praktisch, sondern dadurch, daß sie (als Vernunft) sich selbst (als Willen) durch diese Gesetze bestimmt, diese Gesetze zu wollen, dadurch, daß sie nicht bloß sich selbst diese Gesetze giebt, sondern auch sich selbst zur Beobachtung derselben bestimmt, daß der Act der Gesetzgebung mit dem Act der Willensbestimmung nur Eine Handlung ausmacht.

Aus diesem rein praktischen Gesichtspunkt betrachtet, fällt dann die Frage von selbst weg: wodurch der Wille bestimmt werde die Gesetze der praktischen Vernunft anzuerkennen und zu befolgen? Die Selbstthätigkeit bestimmt sich selbst durch ihre Gesetze. Der Mensch hat also nicht nur sein Gesetz, sondern auch die Triebfeder, dem Gesetz gemäß zu handeln, in sich selbst. Dadurch hat die Kritik ihr Werk vollendet, die Moral auf sich selbst zu gründen, und den Menschen in Rücksicht auf moralische Gesetzgebung sowohl als auf die rein moralische Triebfeder von allem fremden Einfluß unabhängig darzustellen.

Hier, Mein Freund, liegt das eigentliche Fundament des Religionsindifferentismus.

Bis hieher erstreckt sich auch die Schuld der kritischen Philosophie. In Rücksicht auf das Factum, von dem sie ausgiengen, haben die Vertheidiger des Religionsindifferentismus recht, sich auf diese Philosophie zu berufen. Die Kritik hat in der That die Behauptung aufgestellt, daß die Religion weder als Erkenntnißgrund noch als Triebfeder in

der Moral anzuwenden sei. Aber alles, was nun weiter der Religionsindifferentismus auf diesem Fundamente erbaut hat, fällt auf die Schuld der kritischen Philosophen, die jene Behauptung einseitig aufgefaßt, und falsch angewendet haben. Sie haben auf die ganze Ethik ausgedehnt, was die Kritik nur für die Metaphysik der Sitten gesagt hatte, und von dem ganzen Menschen verstanden, was nur von dem transscendentalen Subject gelten sollte.

„Wenn es ausgemacht ist — so schließt man — daß der Mensch ohne Beihülfe der Religion nicht nur seine Pflichten erkennt, sondern der Religion auch nicht einmal als Beweggrund, um seine Pflichten zu erfüllen, bedarf: wozu soll ihm die Religion? Ist nur der Mensch einmal zum Bewußtsein des Sittengesetzes in ihm erwacht, so kann er sich durch sich selbst demselben angemessen machen. Die Ausübung des Sittengesetzes hat ihre eigenthümliche, in der moralischen Natur des Menschen gegründete, für sich allein zureichende Triebfeder, der Mensch kann also vollkommen moralisch werden, ohne Religion zu haben. Er kann aber nicht nur, sondern er soll auch sogar ohne Beihülfe der Religion seine moralische Aufgabe erfüllen, weil jede Beimischung eines fremden Bestimmungsgrundes, wäre dieser auch aus der Religion selbst hergenommen, jene ganz reine Triebfeder wenigstens verunreinigen kann, und ihn also in Gefahr einer Unlauterkeit seiner Handlungen setzt; und, man könnte noch hinzusetzen, weil jedes passive sich Bestimmenlassen zum

wenigsten den negativen Nachtheil bringt, daß es ihn an der Uebung seiner empirischen Selbstthätigkeit hindert, und ihn also niederhält auf dem Punkt, von dem seine empirische moralische Bildung ausgeht zu ihrer unendlichen Aufgabe, der er sich nur durch fortschreitende Uebung jener Selbstthätigkeit angemessen machen kann."

„Läßt sich nun die Pflicht zur Religion nur dadurch beweisen — wie sie denn sich auch nur dadurch beweisen läßt — daß sie als dem Menschen zu seiner Moralität nothwendig gezeigt wird: so ist durch die vorliegenden Gründe das System des Religionsindifferentismus erwiesen. Es ist gezeigt, daß die Religion dem Menschen zu seiner Moralität entbehrlich sei, und somit ist der Beweis daß Religion nicht Pflicht sei vollendet."

„Man hat zwar versucht, von einer andern Seite eine solche Nothwendigkeit der Religion für die Moralität des Menschen aufzuweisen. Der Mensch, sagt man, ist keine reine Intelligenz; als Mensch steht er in nothwendiger Verbindung mit einer sinnlichen Natur; vermöge dieser Natur strebt er nach Glückseeligkeit und seine Vernunft macht Anspruch, daß dieses Bedürfniß, welches eben so wie das Streben nach Sittlichkeit eine Foderung seiner (vernünftig sinnlichen) Natur ist, befriediget werde: soll er also sich selbst bestimmen, den Vorschriften einer Moral zu folgen, die von ihm unbedingt verlangt, daß er ohne alle Rücksicht auf Glückseeligkeit dem Sittengesetz gehorche, und der Sittlichkeit, wenn es Noth

wäre, alles Glück und selbst sein Leben aufopfere: so muß er — damit seine Vernunft in ihren Foderungen sich nicht selbst widerspreche — annehmen, daß Glückseligkeit mit Sittlichkeit in einem nothwendigen Zusammenhang stehe, und die erstere also ihm von selbst zufallen werde, wenn er nur die letztere bei sich erzeugt habe. Um aber dies annehmen zu können, bleibt, da sich ein unmittelbarer Causalzusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit nirgends aufweisen läßt, kein andrer Ausweg übrig, als sich die Vereinigung von beiden in der Idee eines moralischen Gesetzgebers, der zugleich Beherrscher der Natur ist, d. i. in der Idee der Gottheit, zu denken. Um also mit sich selbst einig den Foderungen der Sittlichkeit unbedingt Folge leisten zu können, muß der Mensch das Dasein Gottes glauben. Und wer kann an das Dasein der Gottheit glauben, ohne sich zur Verehrung derselben, d. i. zur Religion, verpflichtet zu fühlen?"

„Wir wollen hier nicht bei den vielfachen zum Theil sehr gegründeten Einwendungen verweilen, die man diesem Ueberzeugungsgrund schon entgegengestellt hat. Nur auf den einzigen Umstand wollen wir aufmerksam machen, daß diese Argumentation, inwieferne dadurch die Pflicht zur Religion dargethan sein soll, den praktischen Gesichtspunkt verläßt und auf den theoretischen überspringt, mithin dem Geiste der kritischen Philosophie ganz zuwider ist. Wiefern diese Argumentation dazu tauglich sei, dem praktischen Glauben an das Dasein Gottes zur Grundlage zu dienen, darüber wollen

wir hier nicht entscheiden. Es mag sein, daß sie zu Unterstützung jenes Glaubens nicht ohne Gewicht sei. Aber hier, wo die Rede davon ist, die Pflicht zur Religion daraus zu beweisen, ist die Unstatthaftigkeit derselben außer allem Zweifel."

„Gesetzt auch, der Mensch könnte auf dem Pfade der Pflicht nicht ruhig nicht sich selbst treu nicht stetig fortschreiten, wenn ihn nicht das (deutliche oder dunkle) Bewußtsein begleitete, daß die Aufopferungen, die das Gesetz von ihm fodert, ihren sichern Ersatz zu gewarten hätten; und er fände es also, um sich zur Treue in seiner Pflicht zu stärken, für nothwendig, diesen Glauben an Verbindung der Glückseeligkeit mit Sittlichkeit, und um dieses Glaubens willens den Glauben an das Dasein Gottes bei sich zu erzeugen und lebendig zu erhalten: so wäre dies fürs erste dem Geist der reinen Sittenlehre nicht wenig entgegen; fürs andre ist der Glaube an das Dasein Gottes noch weit entfernt, Religion zu sein. Aus dem Glauben an das Dasein Gottes kann nicht einmal das, was man sonst Religion hieß, hervorgehen, wenn man ihn nicht theoretisch versteht. Nimmt man freilich den praktischen Glauben an das Dasein Gottes theoretisch (was leider! nicht selten geschieht), als zur Annahme eines objectiven Daseins der Gottheit berechtigend, so entsteht allerdings durch das Verhältniß einer objectiv gesetzten Gottheit eine Anfoderung, oder vielmehr ein Antrieb, zur Verehrung derselben. Allein dies ist und bleibt auch nur immer theoretische nicht reine praktische Religion. Wie man also es auch nehme, so folgt doch daraus niemals ein Beweis

für die Pflicht zur Religion (dieselztere Wort in seinem wahren Sinne genommen)!"

Lassen Sie uns aufrichtig sein, Mein Freund. Man kann hier noch um einen beträchtlichen Schritt weiter gehen! — Alle Versuche, die Pflicht zur Religion a priori zu erweisen, müssen nothwendig mißlingen, und werden immer nur dazu dienen, den Religionsindifferentismus zu bestärken, anstatt ihn zu widerlegen, da er gerade hier eigentlich in seinem Vaterland ist, und mit entschiedner Ueberlegenheit erscheinen kann. Eben der Umstand, daß sich nichts a priori findet, das auf ein Bedürfniß der Religion Anzeige gäbe, eben dieser Umstand hat den Religionsindifferentismus erzeugt, welcher auch völlig recht hätte und unwiderleglich wäre, wenn er nicht seine Behauptung über diese Sphäre ausdehnen wollte. Es findet sich in Rücksicht auf (Empirisch-) Praktische nichts a priori, als die Aufgabe, daß das Subject sich selbst bestimmen soll. Das Subject muß also auch sich selbst bestimmen können, und es zeigt sich hier nirgends ein Punkt, an den das Bedürfniß irgend eines Hülfsmittels zur Selbstbestimmung sich anknüpfen ließe. Vielmehr ist durch den reinen Begriff der Selbstbestimmung, wie er in der Aufgabe enthalten ist, jedes fremde Hülfsmittel schlechthin ausgeschlossen, und es ist nur ein einziger Fall eines möglichen Hülfsmittels denkbar, durch welches der Begriff der Selbstbestimmung nicht ganz und gar zerstört würde: derjenige nämlich, wenn die Selbstthätigkeit selbst ein Product hervorbrächte, das sie rückwärts-gebrauchte um sich dadurch selbst zu bestimmen.

Ich muß Sie ausdrücklich ersuchen, Mein Freund, mit diesem Gedanken, der Ihnen vielleicht fremd und sonderbar klingen mag, sich näher bekannt zu machen. Er allein kann uns die Möglichkeit sichern, eine Verbindlichkeit zur Religion zu erweisen, die nicht der moralischen oder vielmehr der ganzen praktischen Natur des Menschen selbst widerspräche. Wenn die Religion nicht ein reines Product der freien Selbstthätigkeit ist, so hebt ihr Einfluß auf das Subject zur Willensbestimmung, die freie Selbstthätigkeit im Menschen selbst auf, er wird bloß leidend wo er bloß thätig, oder doch wenigstens nur zum Theil leidend zum Theil aber auch zugleich thätig, sein sollte. Jede Religion also, die von dem theoretischen Gesichtspunkt des Daseins Gottes ausgeht und aus einem theoretischen Glauben an dieses Dasein entspringt (aus welchem jene unwillkürlich hervorgeht, wobei der Mensch sich bloß leidend verhält), ist unstatthaft, sie stört die Existenz des Menschen als eines freien praktischen Subjects. Die Religion muß nie aus dem Glauben an das Dasein Gottes, sondern der Glaube an das Dasein Gottes muß aus der freien Selbstthätigkeit des Menschen hervorgehen, die diesen Glauben erzeugt, um dadurch die freie Ausübung ihrer empirischen Thätigkeit zu befördern.

Sind diese Sätze Ihnen jetzt vielleicht noch dunkel? Gedulden Sie sich nur; ich hoffe, sie noch in der Folge Ihnen verständlicher zu machen. Hier sollen sie nur Ihre Aufmerksamkeit auf einen der Hauptpunkte hinlenken, auf den es bei der ganzen Untersuchung vorzüglich ankömmt.

A priori läßt sich demnach kein Bedürfniß der Religion (weder der theoretischen, unächten, noch der praktischen, reinen Religion) nachweisen, mithin auch die Pflicht zur Religion nicht deduciren. Sofern man also den Menschen bloß aus dem transscendentalen Standpunkt (die reine Selbstthätigkeit in ihm) a priori betrachtet, sofern hat freilich der Religionsindifferentismus unstreitig recht.

Und hier sind wir recht eigentlich auf dem Felde des Religionsindifferentismus; hier finden wir ihn in seinen Principien. Haben Sie es nicht selbst auch oft hören müssen, was diese Philosophen von der unbedingten Herrschaft der Vernunft sprechen? Sie stellen Vernunft und Sinnlichkeit als zwei feindseelige Mächte einander entgegen, die beide den Willen bestürmen, die eine mit unerbittlicher Strenge durch despotische Befehle, die andre mit unwiderstehlichem Reiz durch verführerische Lockungen; kalt hört der Wille auf die Befehle der einen, und blindlings folgt er den Reizungen der andern. Aber so soll es nicht sein! gebietet die Vernunft. Der Wille soll also beherrscht werden, daß er fürder nicht mehr auf die Eingebung der Sinnlichkeit höre, sondern der Leitung der Vernunft folge? Wem soll es aber zukommen, diese Herrschaft auszuüben?

„Wem anders — sagt man — als der Vernunft? Hat es nicht die Kritik der praktischen Vernunft ausdrücklich gesagt, daß eben in dieser absoluten Selbstbestimmung der wesentliche Charakter der Vernunft bestehe? Setzt sie nicht eben

darinn, daß die Vernunft den Willen bestimme, den richtigern Begriff des eigentlich Praktischen? Stellt sie es nicht als die höchste praktische Aufgabe auf, daß die Vernunft unbedingt den Willen bestimme? Macht sie nicht diese reine Selbstbestimmung durch Vernunft zur unerlaßlichen Bedingung einer moralischen Handlung? Darinn eben besteht das größte Verdienst der Kritik, daß sie, tiefer in das Wesen unsrer praktischen Vernunft eingedrungen, in der Autonomie derselben nicht bloß ein unbedingtes Gesetz sondern auch eine unbedingte Triebfeder zu Erfüllung des Gesetzes entdeckt hat. Dadurch haben wir erst die ganze Würde des Menschen, als eines moralischen Wesens, mit dem hohen Ziele zugleich, welches zu erreichen wir die Verpflichtung in uns selbst haben, kennen gelernt. In dieser Autonomie der Vernunft, welche unbedingte Bestimmung des Willens durch reine Vernunft ist, die keine fremde Triebfeder kennt und keine zuläßt, erkennen wir die absolute Freiheit unseres Willens, und es ist unsre höchste Aufgabe, uns durch Vernunft selbst zu bestimmen. Die Kritik sagt ausdrücklich, daß der ganze Werth unsrer Handlung und die Achtung, die wir vor uns selbst haben und bei Andern erwarten können, lediglich von der Autonomie des Willens, von dieser Selbstbestimmung durch reine Vernunft abhange Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kömmt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme; um aber dem Gesetz auf den Willen Einfluß zu verschaffen, bedarf es keiner anderweitigen Triebfeder; die reine Vernunft selbst bestimmt den Willen, und sie heißt eben insofern eigentlich praktisch, als

sie diesen Act der Willensbestimmung ausübt. Durch die Vernunft ertönt in unserm Busen die majestätische Stimme der Pflicht; die Vernunft ist es auch, die uns bestimmt, dieser Stimme zu folgen. Sie läßt die Stimme des Gesetzes uns vernehmen, und fodert uns auf, diese Stimme in uns zu respectiren. Auf sie dürfen wir nur hören, um uns zur Achtung des Gesetzes erhoben zu fühlen, und aus Achtung für dieses Gesetz der Vernunft das zu thun, was sie uns gebietet. Diese Achtung des Gesetzes, das reine Product der praktischen Vernunft, ist die einzige ganz reine Triebfeder, und diese ist auch für sich allein hinreichend, den Willen zu bestimmen. Was für einer fremden Hülfe sollen wir denn noch bedürfen? Alle anderweitigen Triebfedern würden nichts als lauter Gleißnerei bewirken und Unlauterkeit der Handlung erzeugen, wenn man sie auch nur neben dem moralischen Gesetze mitwirken lassen wollte. Die reine Vernunft kennt sogar nicht einmal anderweitige Triebfedern; sie weiß nichts von Glückseeligkeit, sie kennt weder ein Gefühl der Lust noch ein Gefühl der Unlust. Sie bedarf aber ihrer auch nicht, und schließt sie ausdrücklich von allem Einfluß auf moralische Willensbestimmung aus. „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde." — Die reine Vernunft ist also, vermöge ihrer absoluten Spontaneität die wir sogar als das Wesen derselben uns denken müs-

sen, zur Bestimmung des Willens für sich selbst allein hinreichend, und nur was aus dieser reinen Selbstbestimmung der Vernunft hervorgeht, ist rein moralisch. Es ist sogar die eigentliche Aufgabe der Vernunft: die Vernunft soll über die Sinnlichkeit durch reine Autonomie herrschen: der moralische Mensch soll alles nur durch Freiheit sein, d. h. durch reine Autonomie der Vernunft."

„Wenn wir also — folgert man nun — die unbedingte Selbstthätigkeit der Vernunft kennen, wozu soll uns die Religion? Und, wenn wir die Aufgabe der Vernunft richtig verstehen, werden wir Religion bei uns anwenden auch nur dürfen? Sollen wir sie als Triebfeder gebrauchen, um uns durch sie zur Befolgung des Sittengesetzes zu bestimmen? Wie werden wir dies können, ohne unsrer Moralität selbst zu schaden? Was ist denn in der Religion, das uns zum Gehorsam gegen das Gesetz kräftiger bestimmte, als die Vorstellung des Gesetzes, und das Gefühl der gränzenlosen Hochschätzung, welches mit dieser Vorstellung in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden sein muß? Ist es etwas anderes, als die Vorstellung der Uebermacht, der Allwissenheit, der Unbestechlichkeit, welche sich bei uns mit dem Begriff der Gottheit verbindet, und die daraus entspringende Furcht vor seiner Gerechtigkeit, die das Böse mit unerbittlicher Strenge bestrafen wird, oder die Hoffnung, daß er das Gute mit Wohlsein vergelten werde? Und was wäre dann unsre Moralität? Wodurch wären Handlungen, aus dieser Quelle entsprungen, verschieden von jedem andern Product des bloßen Eigennutzes? Was gäbe

eine Gesetzmäßigkeit aus solchen Gründen uns für einen Werth? Hieße dies, unsre Würde, als reiner Vernunftwesen, behaupten? Es ist jetzt beinah nur Eine Stimme über den Werth solcher Handlungen, aus solchen religiösen Triebfedern. Mag man jene Vorstellungsart noch so sehr läutern und verfeinern; es wird doch in der Hauptsache nichts dadurch gewonnen. Ein noch so sehr verfeinerter Eigennutz hört darum nicht auf, Eigennutz zu sein, und eine Handlung wird dadurch (der Art nach) nicht besser, daß die eigennützige Triebfeder, aus der sie entspringt, (dem Grade nach) feiner wird. Daß sich an eine theoretische Ueberzeugung von dem objectiv angenommenen Dasein Gottes die Vorstellung desselben als Beherrschers der Welt und Herrn unsers Schicksals, und somit eine Rücksicht auf sein Verhältniß zur Bestimmung unseres Glücks, unwillkürlich mit anschließe, folgt aus der Natur unseres Geistes, ist in der Kritik ausdrücklich gezeigt worden, und von vielen Vertheidigern der dogmatischen Theologie freimüthig eingestanden. Daß man allmählich von dem vermeinten Wissen des objectiven Daseins der Gottheit zu einem bloßen (theoretischen) Glauben sich herabgestimmt hat, der dieses Dasein als das Wahrscheinlichere — also doch nach Abzählung objectiver Gründe also theoretisch — annimmt (welches aber, bei einem Gegenstand, bei dem objective Gründe gar nicht statt finden, in der That nicht einmal ein Glauben sondern ein bloßes Meinen sein würde!): dies hebt jene Folge nicht auf; der Gedanke an das Verhältniß der Gottheit zu unsrer Glückseeligkeit bleibt mit der Vorstellung des objectiven Daseins derselben verbunden,

diese Vorstellung mag auf einem theoretischen Wissen oder auf einem theoretischen Glauben beruhen; um so mehr, da der letztere, wenn er auf Bestimmung des Willens Einfluß erlangen soll, eine eben so feste Ueberzeugung sein muß, als ob er ein wirkliches Wissen wäre."

„Wie soll nun mit einer theoretischen Religion, sie gründe sich nun auf Wissen oder auf Glauben, Reinigkeit der moralischen Triebfeder bestehen können? Wird nicht die moralische Gesinnung hier in beständiger Gefahr sein, etwas an ihrer Lauterkeit einzubüßen? Wenn wir also auch hier nicht einmal darauf Rücksicht nehmen wollen, daß bei einem theoretischen Glauben an das objective Dasein Gottes, als Bestimmungsgrund des Willens gebraucht, der Wille sich lediglich leidend verhält, seiner Natur zuwider und gegen alle Foderungen, die zu einer moralischen Handlung gehören, nicht sich selbst bestimmt, sondern bestimmt wird, mithin eine solche theoretische Religion auch nicht einmal den Vortheil schafft, den Willen zu einem etwa künftig zu erringenden freiern Gebrauch seiner Selbstthätigkeit vorzuüben; welches doch eine unerlaßliche Foderung an eine wahre Religion ist: so wäre doch schon aus dem ersten Grunde eine solche Religion in allen Fällen in moralischer Rücksicht unzuläßig."

„Aber auch wenn man sich schon zu dem praktischen Glauben erhoben hat, d. i. wenn man aus Frei-

heit sich selbst bestimmt, das Dasein Gottes zu glauben, um sich, durch die Vorstellung seiner Pflichten als Gebote dieses Heiligsten, eine Triebfeder zur Erfüllung derselben zu bereiten, die auf den sinnlichen Menschen einen stärkern und folglich sicherern und stetigeren Einfluß behaupten könnte, als die bloße Vorstellung des Gesetzes: so wäre zwar dieser Glaube selbst eine Uebung der (empirischen) Selbstthätigkeit, und würde den Menschen allmählich dahin führen, auch dieses Hülfsmittels nicht mehr zu bedürfen; aber, es wäre wohl noch immer die Frage: ob dieser praktische Glaube, welcher ein Mittel zur Unterstützung der (empirischen) praktischen Thätigkeit sein soll, auch nur ein wirklich anwendbares Mittel sei? Fürs erste, erfodert er selbst doch schon einen beträchtlichen Grad von Selbstthätigkeit; und dann, soll er nicht der Moralität nachtheilig wirken, so muß der Begriff von der Gottheit, den er gebraucht, von allem auf Glückseeligkeit sich beziehenden Zusatz rein erhalten werden; die Absonderung solcher Zusätze aber, die sich an jenen Begriff unaufhörlich selbst dann noch herandrängen, wenn man ihn noch so sehr geläutert hat, erfodert selbst eine fortwährende Function der (empirischen) Selbstthätigkeit, um sie abzuwehren. Wird eine Selbstthätigkeit, die noch eines äußeren Hülfsmittels zu ihrer Selbstbestimmung bedarf, nicht auch dieser Aufgabe, die durch das Mittel selbst nothwendig gemacht ist, vielleicht noch nicht gewachsen sein? und, wenn sie dieser Aufgabe schon gewachsen ist, wird sie nicht dann auch jenes Mittel selbst entbehren können?"

„Aber — fährt man fort — wenn wir auch auf alles dies nicht sehen, wenn wir diesem praktischen Glauben seine Brauchbarkeit als Mittel auch nicht absprechen wollen, so fragt sich doch noch immer: warum wir einen zwecklosen Umweg machen sollen? Kann man nur das nicht läugnen, daß das reine Ich gar nicht anders gedacht werden könne als, durch absolute Selbstthätigkeit sich selbst bestimmend — daß ferner der Mensch (das transscendentale Ich) sich selbst (dem empirischen Ich) die praktische Aufgabe gebe, sich selbst durch freie Selbstthätigkeit zu bestimmen; und daß er auch das zu dieser Aufgabe erforderliche Bestimmungsmittel der empirischen Selbstthätigkeit, nämlich die Achtung fürs Gesetz, in sich selbst habe, welches mit dem Begriff der freien Selbstbestimmung ganz übereinstimmend, mithin diese nicht beschränkend, überdies für sich allein hinreichend und der Aufgabe völlig gewachsen sei: so muß man auch zugeben, daß es durchaus überflüssig sei, zu der Religion noch eine besondre Zuflucht zu suchen, daß wir sie ganz und gar entbehren können. Warum wollen wir nicht lieber an das sich von selbst darbietende ganz reine Bestimmungsmittel uns halten, und die Mühe, die wir darauf wenden müssen, uns in der praktischen Religion zu üben (welche wir nicht so, wie die sonst angenommene theoretische Religion, als ein schon ohne unser Zuthun fertiges Hülfsmittel vorfinden, sondern uns erst selbst bereiten müssen), vielmehr darauf wenden, die Achtung für das Gesetz in uns dem empirischen Subject) zu erhöhen und zu beleben, und so mehr und mehr dieser reinen Triebfeder durch Uebung die Kraft zu geben, die sie ursprünglich hat, und die nur entwickelt zu werden

braucht, um uns alle übrige Triebfedern, und somit auch die Religion — ganz entbehrlich zu machen."

Hier, Mein Freund, haben Sie nun das System des Religionsindifferentismus in seiner wahren Gestalt, mit seinen triumphirendenden, aus der Kritik selbst geschöpften Gründen. Ob dieses System, in dieser oder einer andern Gestalt, irgendwo schon förmlich aufgestellt sei, weiß ich nicht; aber das weiß ich, und das wissen Sie auch, daß die Gründe desselben sehr im Umlauf sind, und unter dem philosophirenden Publicum nicht wenige Anhänger gefunden haben. Seltener bescheiden und gründlich als schneidend und absprechend hört man diese Gründe vorgetragen; aber sie verfehlen ihre Wirkung selten. Geprüft und ungeprüft werden sie angenommen; die Ueberzeugung, daß Religion nicht Pflicht sei, greift mehr und mehr um sich, die Nachbeterei trägt diese Ueberzeugung als bloße Meinung immer weiter: und so wird mit jener Ueberzeugung zugleich die Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen alle Religion täglich mehr verbreitet; durch das bloße Hörensagen von dieser Ueberzeugung die träge Gleichgültigkeit in ihrer Unthätigkeit bestärkt, so wie durch die Ueberzeugung selbst die entschiedene erworbene Gleichgültigkeit immer allgemeiner.

Mag es auch sein, daß dieses System den reissenden Fortschritt, den es gewonnen hat, mehr der Frivolität des Zeitalters, seiner Zustimmung zu der herrschenden Denkungsart,

seiner Bestechung des moralischen Eigendünkels, als der Stärke seiner Gründe zu verdanken habe. Es läßt sich doch nicht läugnen, daß diese Gründe nichts weniger als unbedeutend sind, und man darf, um das ganze Gewicht derselben zu fühlen, nur einen Versuch machen, sie zu widerlegen. Ich habe mir Mühe gegeben, Ihnen dieses System in seiner ganzen Stärke zu zeigen, um Sie zu überzeugen, daß es allerdings auch durch seinen innern Gehalt Anspruch auf nähere wissenschaftliche Untersuchung habe. Daß eine genauere Beleuchtung und gründliche Widerlegung desselben in einer andern Rücksicht Bedürfniß des Zeitalters sei, darüber ist wohl ein großer Theil unsrer denkenden und wohlgesinnten Zeitgenossen mit Ihnen und mit mir einverstanden. Noch hat man aber nichts als bloße unbestimmte Klagen über einreißenden Religionsindifferentismus gehört, noch hat niemand den Versuch gemacht, ihn als System einer strengen wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen. Ich will es versuchen, die Gründe, die zur Widerlegung dieses Systems in der kritischen Philosophie selbst liegen, Ihnen vorzulegen. Ich maße mir nicht an, den Streit dadurch zu entscheiden. Meine Aufgabe ist nur, bei Ihnen den Verdacht zu heben, daß der Religionsindifferentismus durch die kritische Philosophie begründet werde. Was ich dabei zur Widerlegung des Systems selbst sage, mag Ihnen indeß zur Beruhigung dienen, bis etwa eine andere Stimme öffentlich mit Ernst und Würde sich erhebt, die das System von Grund aus umstürzt.

Sechster Brief.

Sie kennen nun die letzten Gründe, Theurer Freund, zu denen man zurückgehen muß, um die Quelle des Religionsindifferentismus aufzufinden. Sie hatten nicht erwartet, daß dieſe ſo weit zurück aufgeſucht werden müſſe. Um ſo mehr muß ich Ihnen für die Aufmerkſamkeit danken, mit der Sie mir bis dahin gefolgt ſind. Aber, ich muß Sie zugleich noch einmal um die Geduld bitten, mich bis zu dem letzten Schritt zu begleiten, den ich noch zu thun habe. Wir ſind gerade jetzt an dem ſchwierigſten Punkt, das Mißverſtändniß ſelbſt aufzulöſen, aus welchem dieſes Syſtem entſprungen iſt.

Wenn die Kritik von einer Autonomie des Willens, oder von einer absoluten Selbſtbeſtimmung der Vernunft als von dem eigenthümlichen Charakter der praktiſchen Vernunft ſpricht, ſo hat ſie dies weder von einem empiriſchen, in der Zeit vorgehenden, Act der Selbſtbeſtimmung, noch von der Vernunft als einem Theil des empiriſchen Subjects verſtanden wiſſen wollen. Sie hat aber ſehr häufig das Schickſal gehabt, ſo gedeutet zu werden. Der hauptſächlichſte Grund davon liegt in dem allgemeinſten Mißverſtändniß dieſer Philoſophie, daß der ganze Geſichtspunkt derſelben unrichtig aufgefaßt wird. *)

*) So viele Freunde und Gegner der kritiſchen Philoſophie haben den Vorwurf ſie mißverſtanden zu haben, ſo oft hören müſſen, daß man endlich angefangen hat, eine ſo all-

Die Kritik hat gezeigt, daß die Philosophie ihre doppelte Aufgabe — absolute Nothwendigkeit im Theoretischen, und absolute Freiheit im Praktischen zu deduciren — nicht lösen könne, so lange sie, von empirischen Begriffen und von der Erfahrung ausgehend, sich durch Abstraction zu dem Absoluten erheben wolle, daß vielmehr alles

gemeine Ausbreitung Eines Mißverständnisses unglaublich zu finden, und vielmehr jenen Vorwurf selbst für einen bloßen Deckmantel der Unwissenheit zu halten. Und doch ist nie ein Vorwurf gegründeter gewesen. Man darf sich auch gar nicht über die Allgemeinheit dieses Mißverständnisses wundern. Außer dem allgemeinen Grunde, daß der Gesichtspunkt, von dem die kritische Philosophie ausgeht, einen sehr hohen Grad von Abstractionsfähigkeit fodert, um richtig gefaßt zu werden; hat vielleicht auch die Kritik — der man so häufig vorgeworfen hat, daß sie nichts als neue Terminologie sei — gerade durch das, was sie von der alten Terminologie beibehalten hat, selbst hie und da zu einem solchen Mißverständniß den Grund gelegt. Dies scheint mir besonders auch der Fall bei dem Mißverständniß zu sein, worüber ich hier zu klagen habe. Offenbar hat der Ausdruck Vernunft, durch den die Kritik das a priori betrachtete Subject, das transscendentale Ich bezeichnet, die unkritischen Bekenner dieser Philosophie veranlaßt, das, was sie an ihrem empirischen Subject als Vernunft zu betrachten gewohnt waren, was sie in ihrer Logik als das Vermögen Schlüsse zu machen kennen gelernt hatten, für das zu halten, wovon die Kritik rede. Was ist natürlicher, als daß sie von diesem Gesichtspunkt aus die Kritik auf allen Seiten mißverstehen mußten?

absolut Nothwendige und Allgemeine in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes seinen Grund haben, mithin in dem menschlichen Geiste a priori, d. h. in dem transscendentalen Subject, in dem Subject wiefern es außer aller Zeitbedingung nach seinem intelligibeln Seyn gedacht wird, aufgesucht werden müsse. Dieses transscendentale Subject, welches nur die höchste Abstraction zu ihrem Gegenstand machen kann, hat sie unter dem Namen der Vernunft vorgestellt. Absolute Nothwendigkeit sowohl als absolute Freiheit schreibt sie daher beide ausschließend der Vernunft zu; und die Vernunft — wieferne man darunter nichts anders versteht als, das Ich inwieferne es in dem höchsten Act des empirischen Selbstbewußtseins, nicht das Object sondern, das Subject ist — kann auch nicht anders als mit absoluter Nothwendigkeit und mit absoluter Freiheit gedacht werden, weil auf diesem höchsten Standpunkt der Reflexion keine Schranken (auf welche man erst im Heruntersteigen zu einem niedrigeren Standpunkte stößt) denkbar sind. Diese Schranken, welche man an dem empirischen Subject allererst gewahr wird, hat die Kritik unter dem Namen der Sinnlichkeit vorgestellt, und nach dieser Vorstellung hätte die Vernunft im Praktischen die Aufgabe, durch ihre absolute Freiheit die Schranken der Sinnlichkeit aufzuheben.

Wenn nun jemand zu dem höchsten Standpunkt der Reflexion, das reine Ich transscendental aufzufassen, sich nicht erheben kann, so muß er unausbleiblich die ganze Kritik mißverstehen. Er kennt das Subject nicht anders, als

es sich ihm auf dem bloß empirischen Standpunkt zeigt, ihm muß also auch alles, was er an dem Subject kennt, wenn es auch durch noch so feine Zergliederungen bei ihm gegangen ist, doch bloß empirisch sein. Selbst die Vernunft, das höchste das er im Menschen kennt, kann ihm doch nichts weiter sein, als das höchste empirische Vermögen im Menschen, das aber doch nur einen Theil des ganzen Menschen ausmacht, der eben sowohl aus Sinnlichkeit und Verstand als aus Vernunft besteht. Hier ist die Vernunft (dieses empirische Vermögen des Menschen) eben so wie die Sinnlichkeit den Schranken der Zeit unterworfen: was ist natürlicher, als daß man es widersprechend finde, ihr absolute Freiheit beizulegen?

Sind nun welche, die mit einer solchen empirischen Vorstellung von der Vernunft zu dem Lesen der Kritik kommen, und gleichwohl keinen Anstand haben, in ihrer Vernunft alles das wirklich zu finden, was die Kritik von der reinen Vernunft sagt: so ist kein Zweifel, daß diese schwärmen. Was Wunder, daß es solchen auch gar nichts weiter kostet, das reine Ich sogar zur Gottheit selbst zu machen! Diese Freunde der kritischen Philosophie sind es eben, welche ihr gefährlicher sind als alle ihre Gegner. Sie haben ihr bei Freunden und bei Feinden geschadet. Bei Freunden: indem sie es hinderten, daß Viele von diesen zu dem rechten Gesichtspunkt, den sie ohne solche Führer vielleicht gefunden hätten, sich nicht erhoben; und alle, die sich dazu erhoben hatten, selbst des Mißverständnisses der Kritik, und der Schwärmerei verdächtig machen wollten. Bei den Gegnern aber: indem sie gerade die gründlichsten derselben zu

einem ungerechten Unwillen gegen die ganze kritische Philosophie reizten. Diese, welche freilich sich auch nicht zu dem höchsten Standpunkt der Reflexion, den die Kritik genommen hat, erhoben hatten, sahen deutlich genug, daß die Vernunft, wie sie sich ihnen gezeigt hatte, nichts Unbedingtes enthalte, und waren consequent genug, alles, was die Kritik vom Absoluten der Vernunft sagt, für unstatthaft und für Schwärmerei zu erklären, während jene Freunde der kritischen Philosophie alles dies nicht sahen, ihre eigne Inconsequenz nicht ahneten und ohne Bedenken von der absoluten Freiheit ihrer empirischen Vernunft schwärmten.

Sollten Sie wohl glauben, Theuerster Freund, bei diesen unkritischen Predigern der kritischen Philosophie, und zwar gerade in dieser Schwärmerei derselben, den Grund und den Hauptsitz des Religionsindifferentismus zu finden, der aller Schwärmerei sich am meisten entgegenzusetzen den Anschein nimmt? Und doch ist es in der That nicht anders.

Indem diese sogenannten kritischen Philosophen den Gegenstand der transscendentalen Betrachtung, das Subject a priori, das reine Ich, unrichtig auffassen, ist es eine natürliche Folge, daß sie auch von dem empirischen Subject sich einen falschen Begriff machen. Sie theilen nach ihrer empirischen Selbstbetrachtung, den Menschen in zwei Theile, in Vernunft und Sinnlichkeit, und setzen dann diese abstrahirte Vernunft, als das Intelligible im Menschen, der Sinnlichkeit, als der Erscheinung jenes intelligibeln Substrats, entgegen. Hat man aber Vernunft und Sinn-

lichkeit einander so entgegengesetzt, so kann man nicht nur was die Kritik von dem Subject a priori sagt, sondern auch was sie als das empirische Subject vorstellt, nicht verstehen.

Die Sinnlichkeit, so wie sie in der empirischen Betrachtung des Menschen der Vernunft entgegengesetzt wird, ist eben so wenig das empirische Subject (zu welchem nicht bloß das empirisch erkannte Vermögen der Sinnlichkeit, sondern alle empirisch erkennbare Vermögen, mithin auch die Vernunft, gehören); als die Vernunft, in dem Sinn jener empirischen Entgegensetzung, das Subject a priori ist. Das empirische Subject ist das Ich wie es sich in dem höchsten empirischen Selbstbewußtsein als Object selbst findet; das Ich, inwiefern es als das in dem empirischen Selbstbewußtsein sich Findende, als das Subject des Selbstbewußtseins, vorgestellt wird, ist das Subject a priori oder das transscendentale Ich *). In diesem Sinn hat

*) Ich habe mich im Vorhergehenden des Ausdrucks reine Intelligenz bedient, um diese Idee des transscendentalen Ichs damit zu bezeichnen, und demselben den Ausdruck: der Mensch, so wie er ist, um den Begriff des empirischen Subjects anzudeuten, entgegengestellt. Allein, wie gewöhnlich alle populäre Ausdrücke, so hat auch dieser den Nachtheil, daß sie durch die Nebenbedeutungen, die solchen concreten Begriffen immer anhangen, den reinen Begriff, den man damit bezeichnet, selbst zerstören. So denkt man sich eine reine Intelligenz unvermeidlich unter dem Schema eines, sei es auch noch so sehr vergeistigten, Objects; welches einen völlig unrichtigen Begriff

die Kritik das transscendentale Subject, das reine Ich (die Vernunft) entgegengesetzt dem Ich, inwiefern es Object ist; und sie hat weder unter dem Subject a priori noch unter dem empirischen Subject bloß einen Theil des empirisch erkannten Subjects verstanden, sondern eines und ebendasselbe Subject, inwiefern es auf dem Standpunkt der höchsten Reflexion sich selbst entweder als Subject oder als Object betrachtet.

Wenn man nun aber zu dem Standpunkt jener doppelten Reflexion sich nicht erhoben hat, folglich, was die Kritik reine Vernunft nenne, nicht begreift, sondern unter Vernunft nichts weiter zu denken vermag als das Vermögen zu schließen oder ein andres dem ähnliches empirisches Merkmal derselben; gleichwohl aber von einer unbedingten Cau-

von dem transscendentalen Ich giebt. Selbst der Ausdruck Subject a priori, oder transscendentales Subject, bezeichnet die Idee des reinen Ich, die darunter verstanden werden soll, nur unvollkommen; weil das vorstellende Subject (der höchste empirische Begriff) doch immer gedacht wird als ein Object, das den Act des Vorstellens vornimmt, und man folglich doch verleitet wird auch bei dem Ausdruck Subject an ein Object zu denken, welcher Nebenbegriff durchaus von dem Begriff des transscendentalen Ich ausgeschlossen bleiben muß, von dem gerade dies Merkmal wesentlich ist, daß es in dem Act des Selbstbewußtseins, da es sich selbst als Object (für die reine innere Anschauung) setzt, Nicht-Object, und eben darum auch nicht der Bedingung der Zeit, als Bedingung des Objects, unterworfen sei.

salität der Vernunft, von absoluter Selbstbestimmung derselben, ganz treuherzig und wohl gar enthusiastisch mitspricht: was ist dies anders als geschwärmt? Was wäre dann Schwärmerei, wenn es dies nicht wäre, einer so gedachten Vernunft unbedingte Causalität zuzuschreiben?

Was für eine Bedeutung kann es nun haben, wenn jemand, der sich die Vernunft so vorstellt, davon spricht: daß der Mensch durch reine Vernunft sich selbst bestimmen soll? Die Kritik hat nicht den Menschen gleichsam in zwei Theile getheilt und dem einen den Auftrag gegeben, den andern zu beherrschen. So stellen es aber die Philosophen dieser Art vor. Daher kommen sie auch immer auf die Frage zurück: wie denn die Vernunft die Sinnlichkeit bestimmen könne? bei deren Beantwortung sie sich immer in tausend unauflösliche Zweifel verwickeln. Sie ertheilen zwar ihrer Vernunft eine unbedingte Causalität; aber sie können doch die Naturgesetze der Sinnlichkeit nicht aufheben. Wie soll der Widerstreit gehoben werden? Und dann, wie kann die Vernunft als das Uebersinnliche Causalität haben in dem Sinnlichen?

Man hat eine überaus sinnreiche Hypothese erdacht, um sich diese mögliche Wechselwirkung zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen zu erklären. Die Vernunft, hat man man gesagt, ist das Intelligible im Menschen; zwar, so weit wir sie aus Erfahrung ihrer Functionen und Wirkungen kennen, ist auch sie Erscheinung, aber wir müssen doch eine

Vernunft a priori als das intelligible Subſtrat jener Vernunfterſcheinung uns denken. Ein eben ſolches intelligibles Subſtrat aber müſſen wir uns auch als der Sinnlichkeit im Menſchen zu Grunde liegend denken. Nun iſt alſo das intelligible Subſtrat von beiden, als ſolches, homogen, mithin iſt eine Cauſalität des einen auf das andre ganz begreiflich.

Allein dieſe ſinnreiche Erfindung hat ſie in ein undurchdringliches Labyrinth verwickelt. Daß allen den Vermögen des menſchlichen Geiſtes, die wir aus den verſchiednen Functionen derſelben kennen lernen und die mithin inſoferne bloße Erſcheinungen ſind, ein intelligibles Subſtrat, welches erſcheint, zu Grunde liegen müſſe; dies glaubte man durch die ganze Kritik bewieſen. Weil nun aber unter den erſcheinenden Vermögen des Menſchen nicht bloß Vernunft und Sinnlichkeit ſondern vorzüglich auch ein Wille in Vorſchein kömmt, der auch ein intelligibles Subſtrat haben muß: ſo tritt mit dieſer Betrachtung auf einmal die läſtige Frage wieder hervor: Wie kann das intelligible Subſtrat der Vernunft das intelligible Subſtrat des Willens ſo beſtimmen, daß die Beſtimmungen, die er durch das intelligible Subſtrat der Sinnlichkeit erfährt, abgewieſen werden, ohne daß er ſeine Freiheit verliere?

Die Frage zeigt ſchon durch die Lächerlichkeit ihrer ganzen Form, daß man hier bloß mit Worten geſpielt, aber nicht philoſophirt habe. Ich habe ſie nur angeführt, um Ihnen einen recht auffallenden Beweis zu geben, bis zu welchem

Grad von Abgeschmacktheit diese Art von kritischer Philosophie führe. Daraus können Sie auch abnehmen, was es in diesem System heiße: der Mensch soll durch reine Vernunft sich selbst bestimmen.

Da diese kritische Philosophen demnach unter Vernunft doch im Grunde nichts weiter als das höchste empirische Vermögen im Menschen sich denken, soviel sie auch von unbedingter Causalität derselben sprechen: so erhellt schon daraus von selbst, daß sie auch die Selbstbestimmung der Vernunft (in Beziehung auf welche die reine Vernunft praktisch heißt) bloß von einem empirischen Act des Selbstbestimmens durch Vernunft verstehen. Sie denken sich die Vernunft als ein dem Menschen in jedem Moment seines Daseins zur Seite stehendes Vermögen, das seinen Einfluß zu Bestimmung des wirklichen Wollens in jedem Moment äußere, oder doch äußern solle. Die Widersprüche, die diese Vorstellungsart enthält, sind auffallend. Sie setzen die Vernunft, inwieferne sie den Willen in den einzelnen Willenshandlungen wirklich durch sie bestimmen lassen, in die Zeit, und schreiben ihr Causalität in der Zeit zu. Auf der andern Seite fodern sie aber doch, daß die reine Vernunft durch sich selbst unmittelbar und unbedingt über den Willen gebieten und die Sinnlichkeit beherrschen soll. Sie machen also die Vernunft, die sie doch in die Zeit setzen, absolut, und fodern von ihr, inwiefern sie dieselbe absolut machen, Causalität in der Zeit. Wie sie diese Widersprüche ertragen können, oder aufs lösen wollen, dies müssen wir ihnen selbst überlassen. Aber

soviel ist ausgemacht, daß gerade in diesem unrichtig gefaßten Gesichtspunkt der Grund liegt, daß sie auch die ganze praktische Aufgabe, wie sie für das empirische Subject lautet, nothwendig mißverstehen müssen.

Es fällt ihnen nicht ein, daß die Selbstthätigkeit (welche freilich, inwieferne sie in der reinen Vernunft, d. i. dem transscendentalen Ich, gedacht wird, allerdings als durch nichts beschränkt folglich als absolut gedacht werden muß) inwieferne sie in dem als Object gesetzten Ich, d. i. in dem empirischen Subject, gedacht wird, nicht absolut sein könne. Das Ich, indem es sich in dem höchsten Act des Selbstbewußtseins seiner selbst als Object bewußt wird (sich für sich selbst als Object setzt), setzt sich, eben darum und insofern es sich als Object setzt, unter den Bedingungen des Objects, also beschränkt. Wir werden uns also, inwiefern wir Object unseres Bewußtseins werden, unser selbst bewußt als beschränkt. Dieses Ich, dessen wir uns in diesem Act des Selbstbewußtseins als Object bewußt werden, ist das empirische Subject. In ihm ist nichts absolut; es ist, wie alles was Object ist, in der Zeit, und sein Dasein kann nicht anders, als in eine Reihe einander stetig folgender Zeitmomente getheilt, gedacht werden. Alles in demselben, selbst die Selbstthätigkeit ist beschränkt: sie ist, bei dem ersten Erwachen zu diesem empirischen Selbstbewußtsein nicht absolut, nicht unendlich; sie ist nichts mehr als gleichsam der Keim zu einer unendlichen Kraft, der erst durch allmähliche Entwickelung einer fortschrei-

tenden Erweiterung ins Unendliche fähig ist; und das erste Erwachen zu jenem Selbstbewußtsein ist der Anfangspunkt jener Entwickelung. Allein diese Erweiterung der empirischen Selbstthätigkeit ist an Naturgesetze gebunden; sie kann, wie jede Kraft, nur durch Entwickelung der ihr eigenthümlichen Eigenschaften, nach Gesetzen und durch Mittel die in der Natur dieser Eigenschaften liegen, von Stufe zu Stufe fortschreiten; und die Gesetze dieser Entwickelung können von ihr so wenig übersprungen werden, als ein Körper gegen ein mechanisches Gesetz bewegt werden kann.

Hier kann also nirgends von einer unmittelbaren Bestimmung durch reine Vernunft, von einem Einwirken der absoluten Selbstthätigkeit die Rede sein. Absolute Selbstthätigkeit müssen wir freilich dem transscendentalen Subject, dem reinen Ich, zuschreiben; denn, wie könnten wir sonst dem empirischen Subject, dem Ich inwiefern wir uns dessen als Object bewußt sind, auch nur eine beschränkte Selbstthätigkeit zuschreiben? Aber, dem empirischen Subject absolute Selbstthätigkeit zuschreiben, hieße, das Subject inwiefern es als unter Naturgesetzen stehend betrachtet wird, über die Naturgesetze erheben. Die praktische Aufgabe, „durch Vernunft sich selbst zu bestimmen," ergeht aber an das empirische Subject (denn als an das reine Ich ergehend kann sie nicht betrachtet werden, weil eine Aufgabe für das reine Ich, undenkbar ist), also an die beschränkte Selbstthätigkeit. Da nun die Aufgabe unendlich, eine beschränkte Selbstthätigkeit also ihr nicht gewachsen ist; so kann die Aufgabe

für das empirische Subject nur so gedacht werden: daß es durch eine ins Unendliche fortschreitende Erweiterung seiner (empirischen) Selbstthätigkeit sich ihr angemessen machen soll. Dies kann aber nicht anders geschehen, als indem die Selbstthätigkeit die verschiednen (psychologisch zu bestimmenden) Eigenschaften und Kräfte des empirischen Subjects mehr und mehr übt, und die dazu nothwendigen, durch psychologische Gesetze bestimmten Mittel zweckmäßig anwendet.

Wenn man nun dies alles übersieht, und die praktische Aufgabe, durch Vernunft sich selbst zu bestimmen, so versteht, als ob die Vernunft jederzeit durch einen unmittelbaren Act der Einwirkung den empirischen Willen bestimmen sollte, ihrem Gesetz zu folgen, und dagegen die Foderungen des sinnlichen Triebes abzuweisen: so denkt man nicht nur dadurch etwas Widersprechendes, sondern man überspringt auch die ganze Sphäre, in der sich allein eine bestimmte Handlungsweise der empirischen Selbstthätigkeit aufzeigen läßt, durch welche sie (als eine empirische Kraft unter Naturgesetzen) nach Naturgesetzen sich selbst ihrem Ziele mit sichern Schritten annähern kann. Dann ist es freilich auch nicht zu verwundern, wenn man die Vernunft als für sich selbst der Aufgabe gewachsen hält, wenn man aller Hülfsmittel, den Willen den Vernunftgeboten gemäß zu machen, entbehren zu können glaubt, und die ganze Ascetik als einen entbehrlichen Anhang der Moralphilosophie betrachtet. Dann ist es auch begreiflich, daß man der Religion eben so wie jedes andern moralischen Hülfsmittels entbehren zu können glaubt.

Dieses System des Religionsindifferentismus, das die Entbehrlichkeit der Religion auf eine mißverstandne Vorstellung von der reinen praktischen Vernunft, als eines Vermögens der absoluten Selbstbestimmung, gründet, möchte ich den transscendenten Religionsindifferentismus nennen. Seine Unzültigkeit sowohl als seine praktische Schädlichkeit glaube ich hier hinlänglich dargethan zu haben. Offenbar verleitet er zur Schwärmerei, die den wahren praktischen Gesichtspunkt verrückt, und erzeugt einen moralischen Eigendünkel, der, aufgebläht durch die falsche Einbildung von der absoluten Macht seines vernünftigen Willens, die Leidenschaft, in der Meinung sie jederzeit durch einen einzigen Act seines Willens mit Ueberlegenheit niederschlagen zu können, kühn heranwachsen läßt, die so nöthige (psychologische) Uebung seiner moralischen Thätigkeit leichtsinnig versäumt, und jedes vernünftige und selbst das nothwendigste Hülfsmittel, dessen er zu dieser Uebung bedürfte, übermüthig verschmäht.

Sie verdenken es mir vielleicht, Mein Freund, daß ich Sie so lange mit einer spitzfindig scheinenden Prüfung dieses Systems aufgehalten habe, dessen Richtigkeit — wie es scheint — auf den ersten Anblick jedem von selbst einleuchten müsse. Allein, der weit verbreitete Anhang, den dieses System gefunden hat, zeigt deutlich genug, daß es vielmehr etwas sehr verführerisches haben müsse; wie denn überhaupt das Transscendente bei einem großen Theil des speculirenden Publicums leichten Eingang findet; und, da die Gründe zur Widerlegung dieses Systems weit tiefer liegen als die

meisten Anhänger desselben wohl selbst denken mögen: so habe ich es mir nicht erlauben wollen, nur oberflächlich darüber hin zu gehen, weil mir daran gelegen ist, Sie von dessen Nichtigkeit ganz von Grunde aus zu überzeugen, damit Sie auch in Ihrem Kreise dieser eben so ungegründeten als schädlichen Meinung mit allem Ernst entgegenwirken möchten.

Allein mit der Widerlegung dieses Systems ist noch nicht meine ganze Aufgabe gelöst. Es ist noch ein anderes System des Religionsindifferentismus, das zwar vielleicht nicht so viele aber desto mehrere achtungswürdige Anhänger zählt als jenes, und in Rücksicht auf seine Gründe bei weitem vorzüglicher ist. Ich habe Ihnen auch noch von diesem System, das ich den rationalen Religionsindifferentismus nennen möchte, Rechenschaft abzulegen.

„Es ist wahr, — sagen Viele selbst von denen, die übrigens die Kritik nicht unrichtig verstanden haben — seiner Pflicht durchaus treu sein und die Foderung des Sittengesetzes in ihrem ganzen Umfang erfüllen, ist eine sehr große Aufgabe. Es wird ein hoher Grad von Selbstthätigkeit dazu erfodert, das was man als Pflicht, sowohl im Einzelnen als im Ganzen, erkennt, auch wirklich auszuüben, und es ist nicht zu erwarten, daß die beschränkte Selbstthätigkeit in uns stark genug sei, allen den Versuchungen, die sie von der Bahn der Pflicht ableiten wollen, aus eigner Kraft zu widerstehen; die Triebfeder, die sie in sich selbst hat, das Gesetz zu beobachten, ist nicht von selbst den Antrieben zur Uebertretung des Gesetzes

gewachsen, ob sie gleich für sich selbst hinreichend ist ihnen zu widerstehen, sobald sie gehörig entwickelt worden ist. Wir finden es daher auch ganz zweckmäßig, daß die Selbstthätigkeit zur Erfüllung ihrer Aufgabe, zu der sie sich nicht unmittelbar selbst bestimmen kann, sich mittelbar bestimme, wenn sie ein dazu taugliches Mittel entweder vorfindet oder selbst erzeugen kann."

„Ein solches Mittel bietet unstreitig die Religion dar. Freilich nicht die Religion nach der dogmaticistischen Vorstellungsart, welche eine ganz fremde Triebfeder unterschiebt, und die Selbstthätigkeit nicht unterstützt sondern ganz und gar aufhebt, indem nach derselben ein äußerer theoretisch erkannter Gegenstand als auf die Selbstthätigkeit einwirkend vorgestellt wird: Aber doch die reine praktische Religion, wie wir sie durch die kritische Philosophie wissenschaftlich *) kennen gelernt haben. Daß die Selbstthätig-

*) Man hat mehrmals geklagt — und die Klage mag auch hie und da ganz gegründet sein — daß die kritischen Philosophen die lächerliche Einbildung hätten, als wäre vor der kritischen Philosophie weder reine Religion noch reine Moralität in der Welt gewesen. Damit man mich nicht derselben Ungereimtheit beschuldige, finde ich nöthig, auf das unterstrichne Wort, wissenschaftlich, noch besonders aufmerksam zu machen. Es ist unstreitig, daß der Begriff von Religion, der Begriff von Moralität, und noch so mancher andre Begriff, erst durch die kritische Philosophie wissenschaftlich richtig bestimmt worden

keit durch die Vorstellung der Pflichten als Gebote der Gottheit den Antrieb sie zu erfüllen in sich sehr verstärke, leuchtet ein. Wenn sie nun, um dieses kräftige Mittel zu Hülfe nehmen zu können, sich selbst bestimmt, zu glauben, daß ihre Pflichten Gebote der Gottheit seien, und — wenn sie zu diesem Glauben es nothwendig findet sich auch bestimmt, das Dasein Gottes zu glauben: so ist dieser Glaube ihr Product, und es ist darinn, daß sie sich durch dieses ihr Product bestimmen läßt, sogar nichts widersprechendes, die Selbstthätigkeit wird durchdieses Hülfsmittel sogar nicht aufgehoben, daß sie vielmehr, indem sie, durch die Production dieses Mittels zu ihrer Selbstbestimmung, sich selbst übt, ihre eigne Thätigkeit mehr und mehr verstärkt. Es läßt sich also nicht läugnen, daß Religion, wenn sie rechter Art ist, ein zweckmäßiges Hülfs-

ist. Daß aber ein Begriff richtig gedacht und richtig gebraucht werden kann, ehe es einer wissenschaftlichen Zergliederung gelungen ist, ihn richtig zu bestimmen, das beweisen so unzählige Begriffe, die ihre wissenschaftliche Bestimmung noch erst zu erwarten haben, und doch allgemein richtig angewendet werden. Inzwischen hat die kritische Philosophie, durch die richtigere wissenschaftliche Bestimmung jener wichtigen praktischen Begriffe den entschiedenen Vorzug vor den ältern Philosophieen, daß der Gebrauch jener Begriffe, durch die von ihr geleistete wissenschaftliche Bestimmung derselben, an Bestimmtheit und Richtigkeit gewonnen hat, während der Gebrauch derselben Begriffe zuvor nur so weit bestimmt und richtig war, als die von den frühern Philosophieen geleistete wissenschaftliche Bestimmung derselben auf ihn keinen Einfluß gehabt hatte.

mittel sei, wodurch die Selbstthätigkeit sich selbst bestimmen kann, die Foderung der Pflicht zu erfüllen, und zugleich, indem sie ihre Kraft an der Erzeugung dieses Mittels übt, sich selbst der ganzen Aufgabe, welche ihr durch das Sittengesetz vorgehalten ist, angemessen zu machen."

„Allein, — fahren sie fort — die Religion ist gleichwohl ein sehr entbehrliches Hülfsmittel; indem die reine Triebfeder, nämlich die Achtung fürs Gesetz, für sich selbst hinreichend ist, oder doch durch die Selbstthätigkeit hinreichend gemacht werden kann zur Selbstbestimmung für das Gesetz, und die Selbstthätigkeit nicht mehr Aufwand von Kraft und Zeit nöthig hat, die reine Triebfeder selbst unmittelbar in sich selbst (der Intension nach) so weit zu erhöhen, daß sie für sich selbst hinreichend ist, als sie nöthig hat, um die Religion in sich zu erzeugen, durch welche sie doch die reine Triebfeder nicht in sich selbst verstärkt sondern ihr nur einen äußeren Zusatz von Kraft giebt. Warum soll die Selbstthätigkeit nicht lieber ihre ganze Kraft darauf richten, die Achtung fürs Gesetz, als Gesetz, unmittelbar in sich zu beleben und zu stärken, als erst durch einen Umweg es sich als Gebot der Gottheit vorzustellen, um es als Gesetz zu respectiren? Die eigentliche Aufgabe lautet ja auch nicht bloß so: daß wir das Gesetz respectiren sollen; sondern: wir sollen das Gesetz, als Gesetz, respectiren. Wir bleiben also der Aufgabe weit näher, wenn wir uns an diejenige Uebung der Selbstthätigkeit halten, die uns unmittelbar zur Achtung des Gesetzes, als Gesetzes, führt."

„Eine solche Uebung der Selbstthätigkeit, die dies wirklich leisten kann, ist aber gar wohl möglich. Es wird nichts weiter dazu erfodert, als eine oft wiederholte gewissenhafte Betrachtung der ganzen Aufgabe, in der die Foderung des Sittengesetzes an uns enthalten ist. Freilich erfodert dies selbst auch einen hohen Grad von Anstrengung, und man darf dabei nicht leichtsinnig verfahren. Freilich, wer an seine Pflicht nie anders als im Moment des Handelns denkt, wer es nie von sich erhalten kann, seinen Geschäften oder seinen Vergnügungen eine Stunde abzubrechen um sie einer stillen ernsten Betrachtung seiner Pflichten zu widmen, wem eine solche mit sich selbst angestellte Contemplation überflüssig oder wohl gar lächerlich dünkt, wer sich nie zur Betrachtung seiner ganzen Aufgabe erhebt, nie seine Bestimmung in ihrem ganzen Umfang überdenkt, sein Dasein in einer höhern moralischen Ordnung nie inne wird und von der hohen Würde seiner moralischen Natur keine lebendige Vorstellung hat: der kann für das Gesetz, das er nie in seiner erhabenen Gestalt erblickt hat, auch nicht die gehörige Achtung haben, weil diese nicht von selbst entsteht, sondern erst durch wiederholte ernstliche Betrachtung des Gesetzes erzeugt werden muß. Ein solcher freilich würde an der bloßen Achtung für das Gesetz nur ein sehr zerbrechliches und unsicheres Ruder haben, und ohne anderweitige Hülfe den Wogen stürmischer Leidenschaft ohne Rettung Preiß gegeben sein. Er bedarf durchaus noch anderer Triebfedern, um sich für das Gesetz zu bestimmen. Ihm wird die Religion, die ihm das einzige reine Hülfsmittel anbietet, sehr willkommen sein müssen. — Nur Schade, daß ihm

auch dieses Mittel nicht viel helfen kann, das, wenn es wirksam werden soll, eine eben so anhaltende und ernsthafte Betrachtung seiner selbst erfodert, als die Bildung der reinen Triebfeder selbst, nämlich der Achtung fürs Gesetz."

„Aber, wer nicht bloß in den Momenten des Handelns, was recht oder unrecht sei, flüchtig sich fragt, sondern in Stunden einer ungestörten ernsten Selbstbetrachtung mit dem Gedanken an seine Pflicht sich gern und oft beschäftiget, und sich mit der Betrachtung seiner Pflicht zu dem höchsten Gesichtspunkt erhebt, wo er seine ganze Aufgabe in ihrer Unendlichkeit und das Sittengesetz in der ehrfurchterweckenden Gestalt einer mit unerbittlicher Strenge gebietenden Majestät erblickt: dem wird Achtung fürs Gesetz nicht bloß ein leerer unbekannter Schall sein, dem er keine Bedeutung zu geben weiß, und keine Wirksamkeit zutrauen kann; sie wird sich ihm durch die That offenbaren, er wird begreifen was es heiße: sich selbst bestimmen. Durchdrungen von dem Gefühl der Erhabenheit, das ihn bei dieser Betrachtung unwillkürlich ergreift, wird er erfüllt sein von hoher Achtung vor der majestätischen Stimme des Gesetzes, und sich stark genug zum festen Vorsatz fühlen, dieser Stimme auch Folge zu leisten; er wird sich selbst die feierliche Versicherung geben, diesem Gesetz nie ungehorsam zu werden, und was ihm durch eigne Kraft möglich ist, auch durch eigne Kraft zu vollführen. Wer so in ruhigen Stunden des Nachdenkens durch ernste Betrachtung des Gesetzes das Gefühl der Achtung für dasselbe bei sich erzeugt, und durch wiederholte Be-

trachtung belebt und erhöht, bei dem wird dieses Gefühl bald eine für sich selbst zureichende Triebfeder zur Beobachtung des Gesetzes werden; der bloße Gedanke: es ist Pflicht, wird allmählich stark genug werden, den gefährlichsten Verführungen zu widerstehen; der feste Entschluß, den er im Moment einer feierlichen Contemplation gefaßt hat, wird ihn bei seinem Handeln wie ein unsichtbarer Genius begleiten, und in der Stunde der Versuchung in seinem überirdischen Licht vor ihm erscheinen, seine Tugend zu beschützen."

„Wer so mit redlichem und treuem Eifer an der Bildung (Erweckung und Stärkung) der rein moralischen Triebfeder arbeitet, sollte der wohl nicht sein Ziel erreichen? Sollte der noch irgend eines andern Hülfsmittels bedürftig sein? Ist aber eine solche Uebung der reinen moralischen Triebfeder für sich selbst hinreichend, wozu bedarf denn der Mensch noch der Religion? Warum soll er sich bemühen, ein entfernteres Mittel zu suchen, da er das nähere eben so wirksame Mittel, das erst durch jenes gebildet werden sollte, unmittelbar ausbilden, und sogar mit demselben Aufwand von Zeit und Kraft erwerben kann, der auch für das entferntere Mittel nöthig ist? Er würde sich ohne Noth durch jenen Umweg aufhalten. Auch bei der reinsten Religion, ist es doch immer ein äußeres (obgleich durch eigne Selbstthätigkeit aus sich selbst hinausgesetztes) Object, das auf die Selbstthätigkeit zur Bestimmung fürs Gesetz zurückwirkt, wobei sie sich, insofern, also bloß leidend verhält. Bei der unmittelbaren Ausbildung der Achtung fürs Gesetz hingegen ver-

hält sie sich zwar auch gegen das Gefühl der Achtung leidend, aber es ist doch nicht ein fremdes Object, durch das sie sich bestimmt, und sie ist insofern weniger beschränkt. Die unmittelbare Ausbildung der reinen moralischen Triebfeder hat also vor der Religion sogar noch den Vorzug der größern Zweckmäßigkeit, indem sie die Selbstthätigkeit freier läßt."

„Die Religion — schließen sie endlich — ist also, da die Achtung fürs Gesetz zu einer für sich selbst zureichenden Triebfeder erhöht werden kann, dem Menschen entbehrlich, folglich auch nicht Pflicht!"

Ich fühle das ganze Gewicht dieser Gründe, Mein Freund; und ich kann es auch gar nicht läugnen, daß ich eine objectiv entscheidende Widerlegung derselben für unmöglich halte. Allein deßhalb dürfen wir die gute Sache der Religion noch nicht verloren geben. Unserm Beweise, daß Religion Pflicht sei, kann durch diese Gründe, die ebenfalls nicht objectiv gelten, kein Eintrag geschehen.

Hätten wir uns angemaßt, die Pflicht zur Religion als eine für alle Menschen ohne Ausnahme geltende Pflicht zu erweisen (welches aber nur durch das (unmögliche) Datum möglich gewesen wäre, daß wir die Unentbehrlichkeit der Religion als in der Natur des Menschen a priori gegründet hätten aufzeigen können): so wären wir durch die Möglichkeit des Gegentheils, die der transscendente Religionsindifferentismus darthun will und der rationale,

wie wir eingestehen müssen, darthun kann, allerdings widerlegt. Allein, da wir selbst die Unmöglichkeit, a priori die Unentbehrlichkeit der Religion darzuthun, behauptet, und dagegen den Beweis derselben nur auf ein empirisches, (also freilich nicht absolut allgemeines, eine mögliche Ausnahme ausschließendes, aber doch ein sehr weit ausgebreitetes, kaum eine Ausnahme zulassendes) Datum gebaut haben: so könnte unser Beweis für die Pflicht zur Religion nur dadurch widerlegt werden, wenn die Entbehrlichkeit der Religion entweder aus der Natur des Menschen a priori dargethan werden könnte; — ein Beweis, den der transscendente Religionsindifferentismus wirklich, aber fruchtlos, versucht! — oder dem empirischen Datum, worauf der rationale Religionsindifferentismus die Entbehrlichkeit der Religion gründet, absolute Allgemeinheit zukäme; welches aber ebenfalls unmöglich ist.

Da wir jedoch auch dem empirischen Datum, worauf wir die Unentbehrlichkeit der Religion gründen, nicht absolute Allgemeinheit zuschreiben können; so müssen wir zugestehen, daß unser Beweis für die Pflicht zur Religion die Möglichkeit einer Ausnahme nicht ausschließe, durch ihn also der rationale Religionsindifferentismus nicht zu widerlegen sei.

Fürchten Sie nicht, Mein Freund, daß die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion durch dieses Geständniß etwas verliere. Lassen Sie uns immer eine mögliche

Ausnahme von dieser Pflicht zugestehen; es wird dazu soviel erfodert, daß wir eine wirkliche Ausnahme nicht leicht finden werden, und uns freuen dürfen, wenn wir eine solche finden sollten. Wir dürfen nur einen flüchtigen Blick auf die Vortheile werfen, welche die Religion dem Menschen zu seiner moralischen Bildung anbietet, um uns recht lebhaft vorzustellen, wie viel der Mensch müsse leisten können, der sich als eine solche Ausnahme aufstellen und behaupten will, daß ihm die Religion entbehrlich sei.

Der rationale Religionsindifferentismus ist mit uns über den Hauptumstand einig, daß der Mensch, um sich seiner moralischen Aufgabe angemessen zu machen, die Achtung fürs Gesetz so in sich erhöhen müsse, daß sie in ihm als für sich hinreichende Triebfeder zur Erfüllung des Gesetzes dienen könne. Auch ist er mit uns darüber einig, daß der Mensch diese Achtung für das Gesetz auf keine andere Art in sich erzeugen könne, als durch ernstliche oft wiederholte Betrachtung des Gesetzes in seiner höchsten, unbedingten Gehorsam fodernden Majestät; daß er diese rein moralische Triebfeder in dem Maße bei sich verstärke, in dem er sich in solchen abgesonderten Contemplationen, über seine moralische Natur über den Umfang seiner Pflichten und über die Vergleichung dessen was er gethan hat mit dem was er thun soll, ernstlicher und fleißiger übt; und daß die Kraft, den Versuchungen zur Uebertretung des Gesetzes zu widerstehen, in dem Maße bei ihm mächtiger sei, in welchem er in seinen Pflichtbetrachtun-

gen wärmer und inniger, und dadurch geschickter war, seine guten Vorsätze mit größerem Ernst zu fassen.

Gesetzt nun, es ließe sich zeigen, daß alles dies dem Menschen ohne Religion sehr schwer oder gar nicht, vermittelst der Religion aber viel leichter, viel sicherer und in weit höherem Maße zu erreichen sei: würde da der entschiedenste Religionsindifferentist das Geständniß verweigern können, daß die Religion für jeden Pflicht sei, dem sie noch irgend einen der genannten Vortheile verschaffen könne? und, würde er da nicht selbst gestehen müssen, daß sich gewiß sehr selten ein Mensch finden werde, für den die Religion nicht Pflicht wäre? Lassen Sie uns nur mit einem Blick die höhere Wirksamkeit zur Bildung der moralischen Triebfeder, welche der Religion zukömmt, erwägen, um uns zu überzeugen, daß sie schwerlich durch etwas anderes ersetzt werden könne.

Es ist ein zweifacher Hauptvortheil, den die Religion zur Bildung der moralischen Triebfeder gewährt: 1) daß sie dem Gesetz selbst einen Zusatz von Würde ertheilt, wodurch sie diesem einen stärkern Eindruck auf das Gefühl verschafft, und also die Achtung für dasselbe selbst erhöht; 2) daß sie den Act der Pflichtbetrachtung, den der rationale Religionsindifferentismus selbst als nothwendig erkennt, um die Achtung für das Gesetz in sich zu erzeugen und zu beleben, nicht nur wirksamer, sondern auch die willkürliche Hervor-

bringung dieses so nothwendigen Actes leichter macht, und, ihn möglich zu machen, oft allein in den Stand setzt.

Daß das Gesetz einen tiefern Eindruck auf den Menschen mache, und also die Achtung für dasselbe in ihm erhöht werde, wenn es ihm als Wille der Gottheit erscheint: dies ist eine Erfahrung, welche die Geschichte des Menschen in allen Zeitaltern, von dem Kinderalter seiner Bildung an bis zur höchsten Stufe der Cultur die bis jetzt irgend einer erstiegen hat, sattsam bestätiget, und die jeder an sich selbst auch sogleich anstellen kann. Eben dies läßt sich aber auch aus psychologischen Gesetzen leicht erklären, und sogar als eine nothwendige Wirkung erweisen; indem die Vorstellung der höchsten Idee auf das Gefühl auch den stärksten Eindruck machen muß. Allein, so viel sich auch für die Unentbehrlichkeit der Religion von dieser Seite sagen ließe, so wollen wir doch — wenn ja der Religionsindifferentist diesen Gebrauch der Religion bedenklich, oder doch, weil er das Gesetz an und für sich selbst erhaben genug glaubt um sich hinreichend Achtung zu erwerben, entbehrlich finden sollte — gegen ihn diesen Grund nicht in seiner ganzen Ausdehnung geltend machen. Gegen ihn bietet uns die andre Rücksicht, in der die Religion als Hülfsmittel zur moralischen Bildung dienen kann, überwiegende Gründe dar.

Wie soll der Mensch — können wir ihn fragen — die Pflichtbetrachtung, die er nicht entbehren kann, wenn er die Achtung für das Gesetz in sich erzeugen will, für sich selbst

allein mit Erfolg vornehmen können? Daß der Mensch, wenn er eine solche Betrachtung mit Nutzen bei sich anstellen will, sich erst in eine derselben angemessene Stimmung des Gemüths versetzen müsse, lehrt die gemeinste Erfahrung jeden von selbst. Wer auch noch so fest den redlichen Entschluß gefaßt hat, über seine Pflichten recht oft mit sich selbst zur Rechenschaft zu gehen und sich durch gute Vorsätze zur Rechtschaffenheit zu stärken: der wird doch nicht zu jeder Stunde, auch wenn er sich dazu ganz von Geschäften frei gemacht hat, sich dazu gleich aufgelegt finden; er wird oft seine Gedanken gar nicht sammeln, sie nicht auf den vorgesetzten Punkt fixiren, seinen Gegenstand nicht mit ganzer Seele umfassen können; er wird bei aller Anstrengung kalt und frostig bleiben, und bei allem Zwang, den er an sich versucht, doch sich nicht zu einem warmen innigen Vorsatz erhoben, und zum Guten nur wenig gestärkt fühlen. Der Mensch bedarf also durchaus eines Hülfsmittels, um sich in die Stimmung zu versetzen, die zu seiner Pflichtbetrachtung schlechterdings unentbehrlich ist, wenn diese bei ihm zum Guten wirksam werden soll. Nun giebt es zwar oft, durch mancherlei Vorfälle in dem Leben, solche Stimmungen, die zu einer solchen Betrachtung seiner selbst und seiner Pflicht geschickt machen; feierliche Augenblicke, wo man durch irgend einen Umstand von außen, oder durch einen Gedanken im Innern, erschüttert oder gerührt ist. (Leider gehen aber gerade die, die den größten Unwerth auf die Religion legen, gemeiniglich auch allen Veranlassungen zu solchen tiefern Eindrücken auf ihr Gemüth mit ängstlicher Sorgfalt aus dem Wege!) Allein, außerdem daß sehr oft der Au-

genblick, in dem eine solche Bewegung in der Seele vorgeht, zum unmittelbaren Handeln für einen andern Zweck auffodert zu einer Selbstbetrachtung also keine Zeit läßt, (darf ich am Bette eines sterbenden Freundes ihm meine helfende Hand entziehen, um mich in Betrachtungen meiner selbst und meines moralischen Zustandes zu verlieren?): außerdem hangen solche Veranlassungen von dem Zufall ab, und können von dem Menschen zwar erwartet und benutzt, aber nicht hervorgebracht werden; sie können also, da sie ihm nicht zu Gebote stehen, ihm oft gerade da fehlen, wo er ihrer am aller nothwendigsten bedürfte. Es ist nicht genug, daß der Mensch solche Punkte in seinem Leben habe, bei denen er sich für sich selbst zu sammeln und sich zum Eifer im Guten zu stärken geschickt sei; es muß auch von ihm selbst abhangen, den Punkt zu setzen und durch Selbstthätigkeit zu bestimmen, bei dem er sich selbst sammeln, und sich in die höhere Stimmung versetzen könne, die zu einer fruchtbaren Betrachtung seiner selbst erfoderlich ist. Diese Stimmung des Geistes ist aber nur möglich durch das Gefühl des Erhabenen. Um also sich selbst zu einer solchen Betrachtung geschickt machen zu können, muß der Mensch es in seiner Gewalt haben, das Gefühl des Erhabenen bei sich zu erzeugen. Nun kann er zwar auch dies auf mancherlei Art bewerkstelligen, indem er selbst solche Auftritte des Lebens aufsucht, die ihn erschüttern, indem er sich zur Betrachtung der Natur, des gestirnten Himmels und ihrer unzähligen Wunderwerke erhebt, in denen er sie in ihrer unübersehbaren Größe, in ihrer Unendlichkeit, in ihrer ganzen Erhabenheit

erblickt. Allein, alles dies erfodert meist weitläufige Zurüstungen, ist oft schwer und oft gar nicht herbeizuschaffen, und entspricht in seinen Wirkungen der Erwartung meist auch schon darum nicht, weil der Gegenstand, der das Gefühl des Erhabenen hervorgebracht hat, zu dem Moralgesetz nur in einer sehr entfernten oder gar keiner eigentlichen Beziehung steht, und mit ihm keine andre Aehnlichkeit als die der Erhabenheit hat. Nun findet sich zwar auch noch der Gedanke an Tod und Ewigkeit, der dem Menschen mehr zu Gebote steht, von ihm leichter hervorgerufen werden kann, und in der That zu dem moralischen Ernst stimmt, welcher der Pflichtbetrachtung günstig ist. Allein, nicht nur entlehnt dieser Gedanke seine größte Wirksamkeit selbst erst aus der Religion, sondern er muß auch selbst in Rücksicht auf den Grad der Wirksamkeit sowohl als auf die Tauglichkeit desselben zu der eigentlichen Pflichtbetrachtung unstreitig der Religion nachstehen.

Wenn wir so die ganze Sphäre der möglichen Mittel durchlaufen, durch die der Mensch sich in eine der Pflichtbetrachtung günstige Stimmung versetzen kann: so werden wir immer auf die Religion als auf dasjenige Mittel zurückkommen, welches nicht nur alle Vortheile der übrigen, ohne den Nachtheil derselben bei sich zu führen, in sich vereinigt, sondern auch alle diese Vortheile in einem weit höheren Maße gewährt. In dem Gedanken an Gott findet der Mensch den Punkt, bei dem er sich sammeln, durch den er seine Aufmerksamkeit fixiren, durch den er die Reihe seiner Gedanken nach Gefallen gleichsam abbrechen, und sich aus Vorstel-

lungen jeder Art gerade auf den Standpunkt der Betrachtung erheben kann, der jeder ernsteren Ueberlegung günstig ist. Und dieser Gedanke ist dem Menschen überall gegenwärtig, er umgiebt gleichsam seinen Geist, und kann von ihm, zumal wenn er schon durch Uebung sich einige Fertigkeit darinn erworben hat, in jedem Augenblick hervorgerufen werden.

Aber nicht bloß in Rücksicht auf diese größere Leichtigkeit des Gebrauchs, sondern noch mehr in Rücksicht auf die größere Wirksamkeit hat die Religion vor allen andern Hülfsmitteln zur Unterstützung des Acts der moralischen Selbstbetrachtung einen entschiednen Vorzug. — Wenn der Mensch zur Idee der Gottheit mit seiner Vorstellung sich erhebt, so befindet er sich, wie von einer höheren Macht ergriffen, plötzlich in einer ernsten feierlichen Stimmung. Durch diesen Gedanken gleichsam in die Gegenwart Gottes versetzt, schließt sich dann sein Inneres selbst vor ihm weit unverhohlner auf, er blickt freier in die Tiefen seines schwer zu ergründenden Herzens; in dem Gesetze, mit dem er sich vergleicht, vernimmt er die Stimme der Gottheit; sie ist ihm nahe; er fühlt sich zu ihr erhoben. Was er in diesen heiligen Momenten der feierlichsten Contemplation über sich und seinen moralischen Zustand beschließt, muß unstreitig einen tiefen Eindruck in seiner Seele zurücklassen, es wird nicht so leicht wieder aus seinen Gedanken verschwinden; die guten Vorsätze, die er hier gleichsam im Angesicht der Gottheit faßt, müssen sich unauslöschbar seinem Geiste einprägen. — Es ist nicht, als ob die Willkür hieran etwas thun könnte. Es

hängt zwar von der Willkür ab, den Gedanken an die Gottheit hervorzurufen, oder auch, die Aufmerksamkeit von der Vorstellung abzuziehen; aber den Eindruck selbst, den die Vorstellung macht, kann er (ob sie gleich sein eignes Product ist) nicht hindern. Sobald er sich zu dieser Vorstellung erhoben hat, so kann er über die Wirkung dieser Vorstellung nicht mehr gebieten. Der Gegenstand dieser Vorstellung ist eine Idee, die der Verstand nicht faßt und die eben darum das Gefühl des Erhabenen ihrer Natur nach (einem psychologischen Gesetz zufolge) hervorbringt; und als die höchste vorstellbare Idee muß sie, ebenfalls nach einem Naturgesetz des Geistes, auch den stärksten Eindruck machen und das höchste Gefühl des Erhabenen erzeugen. — Die höchste Wirksamkeit dieser Idee, um den Menschen zu einer wirksamen Betrachtung seines moralischen Zustandes und seiner Pflichten geschickt zu machen, kann also schon aus diesem Grunde nicht in Zweifel gezogen werden, wenn sie auch nicht längst durch tausend unläugbare Erfahrungen bestätigt wäre.

Alles dies bedarf unstreitig der Mensch, dem es mit dem Vorsatz seiner moralischen Ausbildung Ernst ist; und alles dies gewährt unstreitig die Religion dem, der sie recht gebraucht. Aber hier, Mein Freund, ist auch die Gränze unseres Beweises! Wir können zwar zeigen, daß alles, was der Mensch zu seiner Uebung in der Moralität vorzüglich bedarf, sicher durch die Religion erreicht werden könne; aber wir können nicht zeigen, daß es nur durch Religion zu erreichen sei: wir müssen die Möglichkeit einräumen,

daß ein Mensch auf dem von dem Religionsindifferentismus angezeigten Wege zu demselben Ziele gelangen könne. Die Pflicht zur Religion können wir also keinem Andern geradezu ansinnen, weil der Beweis für diese Pflicht immer subjectiv bleibt, und also eine so weite Ausdehnung nicht zuläßt. Daß es uns nicht möglich ist, durch die bloße Vorstellung des Gesetzes für sich allein den hohen Grad von Achtung für das Gesetz hervorzubringen, der zu einem steten Fortschritt im Guten wirksam genug wäre: dies berechtiget uns nicht zu der Behauptung, daß es auch einem Andern nicht möglich sei.

Hier sind wir an der Gränze des Wissens, hier tritt die Sache in das Gebiet des Gewissens ein. Frage jeder sich selbst: ob er ohne Religion sich stark genug glaube, seiner ganzen moralischen Aufgabe sich angemessen zu machen, und er thue, was sein Gewissen (welches aber etwas mehr sagen will als, sein bloßes Gutdünken!) ihm gestattet, vor dem er es denn auch zu verantworten hat. Wir wollen und dürfen unsre Ueberzeugung ihm nicht aufdringen; wir haben kein Recht, einen so gewaltsamen Eingriff in das Gebiet seines Gewissens zu thun, dem hier die Entscheidung allein zusteht. Aber warnen können wir ihn — wenn er unser Freund ist, oder uns ein näherer Beruf dazu sonst zukömmt! — daß er nicht durch den Eigendünkel einer moralischen Selbstmacht sich blenden, oder durch die Sophisticationen einer kaltscheinenden und doch schwärmenden Philosophie sich verführen lasse, sich selbst eine Stärke des

Geiſtes zuzutrauen, die er nicht hat und ohne eine vorhergegangne lange Uebung nicht haben kann; warnen können wir ihn, daß er ſich nicht einbilde, durch die Kraft ſeiner Willkür pſychologiſche Geſetze überſpringen, und gegen den (gemeinen) Gang, den dieſe ihm vorſchreiben, zu ſeinem Ziele ſich hinreißen zu können, daß er den Widerwillen gegen Religion, den ein ungereimter Unterricht vielleicht ihm eingepflanzt hat, ſich nicht beherrſchen laſſe, ein Mittel ſeiner moraliſchen Bildung eigenſinnig zu verſchmähen, deſſen Wirkſamkeit objectiv erwieſen iſt, obgleich nicht eben ſo die Unentbehrlichkeit deſſelben ſich objectiv erweiſen läßt. „Wem die Religion zu ſeiner Befeſtigung im Guten noch etwas helfen kann, — rufen wir ihm zu — der ſoll Religion haben!“ Wer es nicht läugnen, oder doch ſich ſelbſt nicht verhehlen kann, daß er, in Stunden der Verſuchung dem Sturm der Leidenſchaft männlich zu widerſtehen, noch nicht Kraft genug habe, und in ſeinen Grundſätzen leicht wankend und ſich ſelbſt untreu werde: der ſammle ſeine Seele oft in ruhigen Stunden der Betrachtung, um über ſich ſelbſt und ſeine Pflichten nachzudenken, und ſich zur Achtung des Geſetzes und zu guten Vorſätzen zu ſtärken. Findet er ſich aber bei ſolchen Betrachtungen lau und gleichgültig, ohne Kraft einen ernſtlichen feſten Entſchluß zu faſſen, und ſich ſelbſt zu einem wirkſamen Vorſatz zu beleben — dann ſei er redlich genug, ſich zu geſtehen, daß Religion für ihn Pflicht ſei! Er erhebe ſich und trete hin vor das Angeſicht der Gottheit, damit er, ergriffen von dem Geiſte, der von ihr ausgeht, das Göttliche in ſeiner eignen Natur inne

werde, und, begeistert von dem Gefühle seines Daseins in einer höhern Welt, Kraft genug zu dem ernsten Entschluß erlange, sich selbst durch Festigkeit im Guten der Gemeinschaft würdig zu machen, zu welcher er sich berufen findet!

„Was ist dies anders als Schwärmerei?" — wird er uns antworten. — Wo finde ich denn die Gottheit, in deren Gegenwart ich mich versetzen soll? Ihr selbst sagt, daß sie in keinem Raum und in keiner Zeit zu finden sei. Ihr selbst behauptet, daß es fruchtlose Versuche seien, das objective Dasein derselben zu erweisen. Zwar habt ihr uns einen praktischen Glauben an dieses Dasein geben wollen, d. h. ihr habt es uns als Pflicht vorgestellt, dieses Dasein zu glauben, weil dieser Glaube ein Bedürfniß für uns sei, um uns zur Festigkeit in unsrer Pflichterfüllung zu verhelfen. Allein, wie kann etwas als Pflicht vorgeschrieben werden, dessen Wahrheit unaus gemacht ist? Wie soll das, daß etwas Bedürfniß (wäre es auch ein moralisches!) für mich ist, mich berechtigen, es als wahr anzunehmen? Und, wenn ihr dies als Grundsatz aufstellen wollt: die Wirksamkeit einer Meinung zur Beförderung der Gesetzmäßigkeit zu einem Glaubensgrund für ihre Wahrheit zu machen: wo findet ihr dann die Gränze zwischen Religion und Aberglauben? *) Es giebt schwerlich irgend einen

*) Ich wäre neugierig, dies von den kritischen Philosophen zu erfahren, die den merkwürdigen Versuch gemacht haben, einzelne Theile der positiven Religionsdogmatik aus dem

Aberglauben, der nicht eine praktisch nützliche Seite hätte, und zu irgend einem guten vernünftigen Zweck als Bestimmungsmittel wirksam wäre: warum sollen wir diesen nicht ebenfalls praktisch behandeln, d. h. die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben bei uns zu erhalten suchen? Ihr werdet also nach derselben Maxime das ganze Reich des Aberglaubens in euern Schutz nehmen, und für den unseeligen Despoten dieses Reiches nicht bloß Schonung auf eine kurze Zeit, sondern einen ewigen ungestörten Besitz fodern müssen? — Wollet ihr aber, um dieser unvermeidlichen Folgerung auszuweichen, auch diesen praktischen Glauben an das Dasein Gottes Preiß geben: was bedeutet denn eure Foderung — daß wir uns mit unsern Gedanken in die Gegenwart Gottes versetzen sollen? Ist sie etwas mehr, als eine bloße

praktischen Gesichtspunkt zu erweisen, die Wahrheit gewisser (historischer sowohl als philosophischer) Dogmen auf die praktische Wirksamkeit derselben zu gründen; die von gewissen Dogmen behaupten, sie sollen und verdienen geglaubt zu werden, weil sie dem Menschen auf irgend eine Art ein Motiv anbieten, sich zu seiner Pflicht zu bestimmen. Ich bewundre in der That die bescheidne Genügsamkeit dieser scharfsinnigen Männer, die sich mit dieser Beweisart nur auf gewisse Dogmen einschränken, da sie doch mit diesem praktischen Gesichtspunkt (wie sie ihn nennen), einen Schleifweg eröffnet haben, auf dem sie allen Aberglauben, von dem einsichtsvolle Männer die Religion allmählig gereiniget haben, ohne Mühe wieder zurückführen könnten.

mystische Formel? — „Ihr bedürft zu diesem Act der Contemplation nichts weiter als die Idee der Gottheit!" — sprecht ihr. Ist diese Idee nicht auch, wie so mancher andre hochfliegende Gedanke, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht, bloß ein Product unsrer Phantasie? Wir sollen uns also einen Gott erdichten, um vor ihm anzubeten? Bedenket doch, wohin dies führt! Ihr wollt uns in den Abgrund der Schwärmerei stürzen, um uns von dem moralischen Verfall zu retten! Oder, wo findet ihr denn die Gränze zwischen Religion und Schwärmerei? Welchen Auswuchs der Phantasterei, der mystischen Verschrobenheit, des fanatischen Unsinns werdet ihr noch ausrotten wollen, nachdem ihr, die Gränze des Verstandes verlassend, der Phantasie ein so großes Gebiet eingeräumt, und ein offenbares Product der Schwärmerei zum obersten Bestimmungsmittel der moralischen Selbstthätigkeit erhoben habt? Wenn dies eure Religion ist, wohl dann uns und allen, die eurer Religion nicht bedürfen!"

Die Gründe sind stark, Mein Freund, die sich hier aufs neue uns entgegenstellen; aber sie sind nicht unauflöslich. — Die Foderung ist richtig: die Religion muß wahr sein, wenn sie als Pflicht soll vorgeschrieben werden können. Aber, was heißt Wahrheit der Religion? Gerade der Gegensatz, auf den wir hier mit unsrer Untersuchung treffen, giebt dieser Frage erst ihren bestimmten Sinn. Was will der eigentlich, der einen Beweis für die Wahrheit der Religion verlangt? Will er einen Beweis für das

objective Dasein der Gottheit? — Wenn er nach den Grundsätzen der Kritik consequent verfährt, so wird er einen solchen Beweis nicht fodern; und wenn er mit unserm Begriff von der Religion einverstanden ist, so wird er die Frage: ob die Religion wahr sei? nie so verstehen können, und jenen Beweis leicht entbehrlich finden. Wenn man, wie es von uns geschehen ist, mit Begründung der Religionslehre von der Frage ausgeht: ist die Religion Pflicht? und bei der Beantwortung derselben auf die Frage stößt: ist dies nicht Schwärmerei? dann hat man eigentlich erst recht gefaßt, was die Frage heiße: ist die Religion wahr? Wir beweisen die Wahrheit der Religion, indem wir beweisen, daß das, was wir als Religion aufgestellt haben, nicht Schwärmerei sei. Einen andern Sinn kann die Frage: ob die Religion wahr sei? gar nicht haben; jede andre Bedeutung, die man ihr geben will, führt auf Dogmaticismus und theoretische Religion zurück, und zerstört den reinen Begriff von praktischer Religion.

Hier tritt nun die eigentliche Religionswissenschaft ein, deren Aufgabe es ist, den Begriff der Religion zu deduciren, d. h. zu zeigen, daß die Religion wahr, d. h. nicht Schwärmerei sei. Was wird sie zu leisten haben, um diese Aufgabe befriedigend zu lösen? — Schwärmerei wäre allerdings die Religion, wenn die Idee der Gottheit wirklich nur ein Product unsrer Phantasie wäre, wenn wir uns den Gott erdichteten, den wir anbeten. Die Religionswissenschaft erweist also die Wahrheit der Religion, indem sie

zeigt, daß die Idee der Gottheit objective Realität habe, d. i. in der Vernunft a priori gegründet, und nicht ein Product unsrer Phantasie sei. — Diesen Beweis von der objectiven Realität der Idee der Gottheit (wenn man dabei nicht das objective Dasein derselben versteht) kann die Religionswissenschaft bis zur höchsten Evidenz führen. Ich muß aber, da die Beantwortung dieser Frage selbst nicht zu meiner gegenwärtigen Untersuchung gehört, mich hier bloß mit dem Versprechen begnügen, über diese Frage bei einer andern Gelegenheit Rechenschaft abzulegen, und das bestimmter auseinander zu setzen, was ich in Rücksicht auf dieselbe in meiner Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft ꝛc. ꝛc." (welche nur von dem hier angegebenen Gesichtspunkt aus, richtig beurtheilt werden kann,) gesagt habe.

Daraus ergiebt sich dann auch das bestimmte Kriterium, wodurch die Religion sowohl von Aberglauben als von Schwärmerei sicher und leicht zu unterscheiden ist. Nur was sich als eine Idee a priori erweisen, dessen Ursprung in der Vernunft sich aufzeigen läßt, kann auf Glauben Anspruch machen, und praktisch gebraucht werden. Jede Idee, jedes Bild von einem nichterkennbaren Gegenstand, jede Meinung, deren Ursprung a priori aus der Vernunft sich nicht erweisen läßt, ist bloß als ein Product der Phantasie anzusehen, und mithin als Erdichtung zu behandeln. Jedes Glauben einer solchen Idee ist Aberglauben; und jeder praktische Gebrauch derselben ist Schwärmerei.

Noch habe ich Ihnen ein paar Worte in Rücksicht auf diejenigen zu sagen, welche die Wirksamkeit der reinen praktischen Religion in Zweifel ziehen. — Es mag wohl sein, daß jemand sich nicht vorstellen kann, wie bei dem Menschen eine bloße Idee, von der er sich beständig sagen muß, „daß sie bloß eine Idee sei," so viel Kraft gewinnen könne, ihn zu ernstlichen Vorsätzen der Rechtschaffenheit zu bestimmen. Einem solchen muß dann die Wirksamkeit der reinen praktischen Religion allerdings unbegreiflich sein; er wird sich immerhin gedrungen fühlen, den Glauben an das objective Dasein Gottes als die oberste Bedingung jeder Religion zu postuliren, die einen wirksamen Einfluß auf seine moralische Besserung haben soll. Dieses Verkennen des Werths der reinen Religion kann einen zweifachen Grund haben. Entweder mißversteht ein solcher die wahre Bedeutung von Idee, und denkt sich dabei ein bloßes willkürliches Product der Phantasie, eine Dichtung. In diesem Falle wird er durch eine gründliche Religionswissenschaft von seinem Irrthum bekehrt werden können. Oder, er vermag es wirklich nicht, sich zu einer lebendigen Vorstellung jener Idee zu erheben, weil es ihm an der Kraft der inneren Anschauung gebricht, die dazu erfoderlich ist, aber einen hohen Grad von Selbstthätigkeit voraussetzt. Daß er dies nicht vermöge, kann er ohne Bedenken freimüthig gestehen; es wird ihm weder zur Schuld noch zur Schande angerechnet. Hat ihn eine gewissenhafte Beobachtung seiner selbst gelehrt, daß die Vorstellung der Idee der Gottheit keinen Eindruck auf ihn mache, und ihn weder zu guten Vorsätzen

noch zu der nöthigen Stimmung, um solche zu fassen, belebe: so halte er sich an die Vorstellung der Gottheit, die er wirksam an sich befindet. Der praktische Glaube an das Dasein Gottes ist für ihn Pflicht, d. h. es ist Pflicht für ihn, sich selbst zum Glauben an das Dasein Gottes, dessen er bedürftig zu sein sich bewußt ist, zu bestimmen und denselben in sich zur Fertigkeit zu bringen. Er hat wegen dieses Glaubens den Vorwurf des Aberglaubens nicht zu fürchten; denn was er glaubt ist ja doch nicht eine objective Gottheit (welche Vorstellung sogar unmöglich ist!), sondern nur eine verstärkte, seinem Anschauungsvermögen entsprechende Vorstellung von der Idee der Gottheit — welche Vorstellung, wenn er sie nur nicht theoretisch anwenden will, ganz unschädlich ist! Und endlich ist gerade dieser praktische Glaube, als eine beständige Uebung der innern Anschauung, (denn er darf nicht, wie der theoretische Glaube, als ein zu irgend einer Zeit für alle Zukunft abgeschlossener, sondern als ein fortlaufender oft zu wiederholender Act angesehen werden!) das einzige Mittel, die Kraft der innern Anschauung bis zu dem Grade in sich auszubilden, wo auch er im Stande sein wird, durch die Vorstellung der Idee der Gottheit eine lebendige Wirkung in sich hervorzubringen.

Was aber nun sein Urtheil über die Wirksamkeit der reinen Religion bei Andern betrifft, so geht aus dem bisherigen einleuchtend hervor, daß er darüber gar nicht urtheilen könne, und daß also auch die auf jenes Urtheil gegründete Anmuthung, seine Religion auch Andern als

Pflicht vorzuschreiben, völlig unstatthaft sei. — Und hier ist denn der Ort, über die Grundsätze der wahren Toleranz auch noch ein paar Worte hinzuzufügen.

Es sind drei mögliche Religionsarten, nach welchen die Bekenner der Religion in drei verschiedne Classen eingetheilt werden. Die erste ist die Vernunft-Religion; welche der Idee der Gottheit zu bedürfen behauptet, um durch die Vorstellung derselben dem Act ihrer moralischen Selbstbetrachtung Wirksamkeit zu verschaffen. Die zweite, die Natur-Religion; welche zu diesem Zweck aller Religion die bloße Vorstellung der Idee der Gottheit nicht hinreichend, sondern vielmehr nöthig findet, diese Vorstellung durch den Glauben an das Dasein Gottes zu verstärken. Die dritte endlich, die Offenbarungs-Religion; welche sich nicht dabei beruhigt, das Dasein Gottes zu glauben und die Pflichten sich als dessen Willen zu denken, sondern um dem Act der Pflichtbetrachtung Wirksamkeit zu guten Vorsätzen zu verschaffen, es nöthig findet, an eine historische Bekanntmachung des Willens Gottes zu glauben. (Auch für den praktischen Glauben dieser letztern Classe gilt alles das, was ich vorhin über den praktischen Glauben der zweiten Classe gesagt habe.) Ueber ihnen allen steht der rationale Religionsindifferentismus, welcher zu seiner Uebung in moralischen Betrachtungen und guten Vorsätzen auch sogar der Idee der Gottheit nicht einmal zu bedürfen behauptet. — Wenn man nun die Bekenner dieser vier verschiednen Vorstellungsarten in ihrem wechsel-

seitigen Verhältniß zu einander betrachtet, so zeigt sich vorzüglich eine zweifache Art der Unduldsamkeit, die sie gegenseitig gegen einander ausüben. — In der Reihe aufwärts finden wir bei den untern Classen gegen die obern ein gewisses Besserdünken in moralischer Rücksicht, einen Eigendünkel, der geneigt ist, jederzeit gegen die angränzende obere Classe in Seufzen und Wehklagen auszubrechen, und sie der Religionsverachtung zu beschuldigen, von der sie dann Mangel an Eifer zum Guten, also einen Fehler des Herzens als Quelle angeben; und es zeigt sich als Folge davon ein unzeitiger Bekehrungseifer, der mit lästiger Zudringlichkeit die angränzenden obern Classen zu seiner Vorstellungsart herunterzuziehen bemüht ist, und es diesen zur Pflicht machen will, eben so über Religion zu denken, wie er. So will der Offenbarungsgläubige dem Naturgläubigen seine Religion aufdringen, die ihm die allein wirksame scheint, und er erlaubt es sich, schon bei diesem den Zweifel, ob es ihm wohl auch mit seiner Moralität ein rechter Ernst sein möge, laut werden zu lassen, während er den Vernunftgläubigen vielleicht schon für einen Atheisten erklärt und den Religionsindifferentisten ganz und gar verloren giebt. Eben dies erlaubt sich der Naturgläubige gegen den Vernunftgläubigen, und dieser gegen den Religionsindifferentisten. — In der Reihe abwärts finden wir dagegen bei den obern Classen gegen die untern ein gewisses Besserdünken in Rücksicht der Verstandesbildung, einen Eigendünkel, der geneigt ist, jederzeit gegen die angränzende untere Classe vornehm

zu thun, und sie der Götzendienerei und des Aberglaubens zu beschuldigen, von der sie dann einen Fehler des Verstandes oder Mangel an Ausbildung der Denkfähigkeit als Quelle angeben; und als Folge davon zeigt sich ein unzeitiger Aufklärungseifer der es der angränzenden untern Classe zur Pflicht macht, sich zu seiner Vorstellungsart zu erheben, und sie mit Gewalt zu einem Punkt fortreißen will, zu dem sie noch nicht reif ist. So bemüht sich der Religionsindifferentist, dem Vernunftgläubigen seine Vorstellungsart einzureden, die ihm die allein richtige und des denkenden Menschen allein würdige scheint, und er bemitleidet schon diesen wegen seiner Anhänglichkeit an ein Hülfsmittel, das ihm nur für das Kinderalter der Menschheit bestimmt, dem zum Manne herangereiften Menschen aber nicht geziemend dünkt, während er vielleicht schon den Naturgläubigen für einen Götzendiener erklärt, und alle Hoffnung aufgiebt, den Offenbarungsgläubigen jemals zu einem richtigen Begriff von Moralität oder auch nur zu einem geläuterten Begriff von der Gottheit zu erheben. Eben so erhebt sich aber auch der Vernunftgläubige über den Naturgläubigen und dieser über den Offenbarungsgläubigen. So verachten sie sich also alle wechselseitig, und wollen alle wechselseitig ihren Glauben als den alleinseeligmachenden allen aufdringen.

Allein die frömmelnd mitleidige Miene, welche die, der aufgeführten Reihe nach, untern Classen gegen die obern annehmen, ist eben so ungegründet und dem Geiste aller wahren Religion zuwider, als die vornehm verächtliche Miene, die sich die obern Classen gegen die untern erlau-

ben; und die Bekehrungssucht der erstern ist ein eben so ungerechter Eingriff in das Gewissen ihrer Mitgenossen zum Reiche Gottes, als die Aufklärungssucht der letztern eine pflichtwidrige Störung der Ruhe ihrer Brüder. Wer darf über das Bedürfniß eines Hülfsmittels bei einem Andern urtheilen; und wer will ermessen, welches Hülfsmittel für den Andern allein wirksam sein könne? Jeder steht hier vor seinem eignen Gericht, und kann nur über sich selbst urtheilen: denn dem Gewissen allein kömmt die Entscheidung zu. — — Dies, Mein Freund, ist der Grund, worauf die Vernunft die Foderung der wechselseitigen Duldung stützt! Wir dienen alle Einem Gott, nur auf verschiedenen Stufen der Erkenntniß. Wir haben alle nur Ein Ziel nach dem wir streben, und sind alle darinn einig, daß es von uns erreicht werden solle. Gehen wir gleich nicht alle Einen Weg zu diesem Ziele, so ist doch keiner darum vornehmer oder geringer, besser oder schlechter, ob er auf diesem oder jenem Wege wandle. Die Wege führen alle zum Ziele, und nur derjenige ist besser oder schlechter, der mit mehr oder weniger Eifer den Weg fortsetzt, den sein Gewissen ihm als den seinigen angewiesen hat. Aber, aus Eitelkeit, um sich nicht zu dem großen gemeinen Haufen zählen zu lassen, den Weg, den man vor seinem Gewissen für sich als den einzigen erkennt, der zum Ziele führt, zu verlassen und andern nacheifern zu wollen, die man für vornehmer hält: dies ist Unredlichkeit gegen sich selbst, und Verletzung der ersten heiligsten Pflicht! Weh dem, der so sich selbst verläugnet, und sich die Pforte selbst verschließt, die zum (moralischen) Leben führt!

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes drittes Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des dritten Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Einige Gedanken veranlaßt durch das Lesen der Bekenntnisse einer schönen Seele. (Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sechstes Buch). S. 185

2) Ist Hume's Skepticismus durch die Kritik der reinen Vernunft widerlegt? Gegen Aenesidemus. Von Herrn D. Hensinger. 205

3) Ueber die Verbindung der Seele mit dem Körper. Von Herrn D. Forberg. 257

II. Recensionen philosophischer Schriften.

1) Ueber die Gesetze der Ideenassociation und insbesondere ein, bisher unbemerktes, Grundgesetz derselben. Von C. G. Bardili. 1796. 267

2) Psychologisches Magazin. Erstes Stück. 1796 272

I.

Einige Gedanken,

veranlaßt durch das Lesen der

Bekenntnisse einer schönen Seele.

(Wilhelm Meisters Lehrjahre. Sechstes Buch.)

1.

Ueber das Interesse, welches wir an der Uebereinstimmung fremder Urtheile und Empfindungen mit den unsrigen nehmen.

Es ist dem Menschen niemals vollkommen gleichgültig, ob ein andrer Mensch, wer dieser auch sein mag, seinem selbstgefällten Urtheile über eine Sache, — sie sei von welcher

Art ſie wolle — bei- oder entgegenſtimmt. Das Intereſſe, welches wir an Uebereinſtimmung fremder, menſchlicher Empfindungen und Gedanken mit den unſrigen nehmen, gründet ſich in einem Triebe, deſſen Regung jedes Menſchenherz ohne Ausnahme um ſo inniger fühlt, je ſtärker es überhaupt für die eigenthümlich menſchlichen Anliegen ſich bewegt, und je mehr Ueberlegenheit der Geiſt über das Thier in dem Menſchen errungen hat. Wer bemerkt aber nicht gleichwohl einen auffallenden Unterſchied der Stärke und der Lebendigkeit des Gefuhls, von welchem dieſes Verlangen nach Uebereinſtimmung in dem Ausdruck unſers Herzens und Geiſtes mit der Empfindungsweiſe und der Beurtheilungsart anderer Menſchen, nach Verſchiedenheit der vorkommenden Fälle und Umſtände, begleitet iſt?

Sondern wir vorerſt den oft ſo mächtigen Einfluß ab, wodurch nicht ſelten ein niederes Begehren der Eitelkeit das reine Verlangen jenes ächten Triebes der Humanität entweiht und dem nur auf der Oberfläche ſcharfſinnigen Beobachter die Würde jenes Triebes ſelbſt verdächtig macht, und faſſen wir die Aeußerungen deſſelben völlig rein und ungetrübt auf: ſo zeigen ſich uns dennoch mancherlei Abweichungen in der Stärke und ſelbſt in der Art, wie dieſer Trieb in ſeinen Wirkungen erſcheint.

2.

Ueber Liebe als Grundtrieb der Menschheit.

Der Grundtrieb der Menschheit, den wir Liebe nennen, vereint das lebendigste Selbstgefühl mit dem innigsten Gefühl für alles, was ich nicht selbst bin, in Einem Streben der höchsten Vereinigung und Verähnlichung des All mit sich selbst. Daher ein Suchen nach Spuren seiner Selbst in allem um sich her, nach Beziehungen, Berührungspunkten, Medien der Vereinigung durch Empfangen und Geben, bis etwan eine (wenn es möglich wäre) unendliche Fülle von Mannichfaltigkeit in reiner Einheit zusammengefaßt, die endliche volle Befriedigung gewähren möchte.

Je umfassender, freier und unbeschränkter dieser Trieb wirkt, je weiter führt er ab von allem Selbstischen, Eigenen; um so mehr nähert er sich in seiner Wirkungsart dem reinen uneigennützigen Triebe, nur Menschheit, menschliche Persönlichkeit darzustellen und zu finden, ohne alle Individualität und ohne die Schranken, welche die eigenthümliche Art meines Daseins dem reinen, vollen, menschlichen Leben, Fühlen und Wirken setzt. Diese unendliche Beziehung liegt als unentwickelte Anlage in der Tiefe jedes menschlichen Wesens, mehrentheils ihm selbst in seiner Reinheit und Unendlichkeit verborgen.

Seine Menschheit fühlen, heißt: diesen mächtigen Zug der unendlichen Liebe spüren, der aus den geheimsten Tiefen unsres Wesens sich hervorregt.

Durch diese unendliche Liebe vereint sich alles Aufgelöste und Widerstreitende, welches wir zuvor in uns selbst entdeckten; durch sie söhnen wir uns mit uns selbst aus, und wir gelangen durch sie allein zu der innern Ruhe und zu dem heiligen Frieden der Seele, den wir so lange schmerzlich vermissen, als wir nach einer Quelle außer uns selbst uns schmerzlich umsehen, woraus wir wähnen, dieses Verlangen nach ihr einst stillen zu können.

Die reinste, höchste Liebe strebt, alles mit sich selbst zu verähnlichen und zu vereinigen, indem sie dem Unveränderlichen in sich selbst alles Veränderliche in und außer sich wirksam unterordnet und durch das Unveränderliche außer sich alles dasjenige bestimmt und zur beabsichtigten Aehnlichkeit verändert, was irgend einer Veränderung, einer Beugung und Lenkung fähig ist, ohne das Princip der Einheit in sich selbst zu zerstören. Sie verläugnet alles in sich selbst, nur das reine Selbst nicht, welches alles verläugnet; sie opfert alles willig auf, was ein Opfer zur Rettung dieses reinen Selbst werden kann. Das reine Selbst aber kann und soll nie ein Opfer werden.

So weit als es dem Menschen gelingt, das Veränderliche in und außer sich dem Unveränderlichen, welches in und

außer ihm befindlich ist, unterzuordnen: so weit gelingt es ihm, menschlich zu leben, und seines Menschenlebens froh zu werden. Von der Energie seines eigenen Willens hängt es ab, daß es ihm immer besser und besser gelinge, und kein Hinderniß, welches dieses Streben in seinem Fortgange unterbricht, vermag dasselbe gänzlich zu zerstören oder fruchtlos zu machen. Welch ein Triumph für die Menschheit liegt in diesem wahren Gedanken!

Die Kraft der Liebe liegt im Nachgeben des eignen Veränderlichen; dadurch gewinnt das Unveränderliche an neuer Macht und Gewalt, das Veränderliche außer sich dem Unveränderlichen in sich selbst zu unterwerfen.

Den Menschen, welcher diesen Trieb seines Wesens fühlt, schmerzt es um seiner selbst, schmerzt es um Andrer und um der Menschheit willen, wenn sein Geist nicht verstanden, sein Herz nicht gefaßt wird; wenn er fremden Geist und fremdes Gefühl sich nicht zueignen oder das seinige nicht in andern, ihm ähnlich organisirten, Wesen wieder finden kann. Sein Trieb nach Verähnlichung und Vereinigung wird gehemmt. Er kann nicht empfangen, nicht geben, mit Einem Wort — nicht lieben. (Denn Liebe besteht nur durch Gegenliebe, und schwindet, wenn ihrer Kraft diese Gegenkraft nicht entspricht); und ohne so zu lieben, kann er nicht leben.

Seine Selbstheit leidet Abbruch ohne ein zweites Selbst, worauf sein Trieb nach Verähnlichung und Einigung sich we-

ſentlich bezieht, und deſſen er kraft dieſes Triebes dringend bedarf. Das Selbſt iſt ſelbſt dieſe Liebe, ſie iſt ſein innerſtes, freilich oft verkanntes, aber nie ganz zu verläugnendes Weſen.

3.

Wendungen und Wirkungen dieſes Triebes.

Die größere oder geringere Nähe der Beziehung, worinn wir etwas, ein Gefühl oder einen Gedanken, auf das innerſte Selbſt erblicken, beſtimmt den Grad desjenigen Intereſſe, welches wir an dem ähnlichen Gefühl und an der einſtimmenden Denkart des Andern nehmen, und nach eben dieſem Maßſtabe richtet ſich natürlich auch das Leiden, welches für uns aus der Wahrnehmung von Gleichgültigkeit oder gar von einem entgegengeſetzten Gefühl, ſo wie aus den ſich uns aufdringenden Aeußerungen einer der unſrigen widerſtreitenden Denkungsart entſpringt. Der Erfolg von dieſem Seelenleiden iſt, nach der größern oder geringern Kraft, die ein jeder in ſich ſelbſt fühlt, nach den verſchiedenen Erfahrungen, die er ſich erworben, oder auch nach den beſondern Meinungen, die er angenommen hat, ſehr verſchieden.

Dem Grundtriebe der Liebe, der Verähnlichung und Vereinigung, kann das menschliche Wesen nicht untreu werden und entsagen; aber er kann durch Hindernisse seiner Aeußerungen in seiner Wirksamkeit wenigstens eine Zeit lang aufgehalten und geschwächt; er kann durch die entgegenwirkende Kraft in größere Spannung gesetzt werden, bald dasselbe Object, worauf er bisher gerichtet war, aller Schwierigkeiten ungeachtet zu verähnlichen und zu vereinigen, bald ein anderes Object für seine nähere Einwirkung zu ergreifen, oder auch endlich die Verähnlichung und Vereinbarung an dem Veränderlichen in sich selbst anzufangen, da sie durch Einwirken auf das Aeußere zu mißlingen schien.

Heil dem, dessen Trieb durch solche widrige Verhältnisse an innerer Energie nichts verliert, der des rechten Punkts und des rechten Mittels der Verähnlichung und Vereinigung nicht verfehlt. Aber traurig ist das Loos des Schwachen, dessen Muth dem mißlungenen Versuche unterliegt, des Wankelmüthigen, des auf Gerathewohl und blindlings thätigen Menschen, der das Unveränderliche zu verändern sucht, oder der in der Wahl des Objects und der Richtung seiner assimilirenden und vereinenden Thätigkeit fehlgreift. Seines Lebens froh sein, wird er erst dann können, wenn er geben und empfangen, verähnlichen und vereinigen, mit Einem Worte, wenn er lieben und geliebt werden gelernt hat.

Dies zu lernen, ist das würdigste Ziel aller ächten Philosophie des Lebens.

4.

Quelle der verschiedenen Urtheile über Göthe's: Bekenntnisse einer schönen Seele.

Die Bekenntnisse einer schönen Seele von Göthe gehören unstreitig unter diejenigen Früchte des menschlichen Geistes, über welche die Leser und Leserinnen nach der verschiedenen Bildung und Stimmung und nach der eignen Lage ihres Kopfs und Herzens am verschiedensten urtheilen; wo eben diese Verschiedenheit der Beurtheilungsart die Gemüther mehr als gewöhnlich aufregt, und mit einander entzweit, wo aber auch Aehnlichkeit und Uebereinstimmung des Eindrucks das Band der wechselseitigen Harmonie der Seelen enger und fester knüpft, als sonst wohl bei ähnlichen Veranlassungen zu geschehen pflegt.

Wer an diesen Bekenntnissen ein Meisterwerk ächt ästhetischer Kunst und eine erlesene Frucht des Göthischen Genies bewundert; wen die Reinheit der Denkungsart und ihre Harmonie mit allen menschlichen Gefühlen an dieser schönen Seele selbst, in der Göthischen Darstellung, innigst entzückt und, je nachdem sich ihm das Ganze dieses trefflichen Wesens von der einen oder der andern Seite lebhafter darstellt, bald in die Stimmung eines ruhigen Wohlgefallens an dem Schönen, bald in die Gemüthsverfassung des Erhabenen versetzt: der wird die Verwandtschaft der Geister und Herzen,

welche sich durch eine gleiche Wirkung dieses ächt humanen Kunstwerks bei Andern offenbart, nicht ohne Wonnegefühl entdecken, nicht ohne Verwundung seines Menschheitsgefühls vermissen.

Hier ist vorzüglich der Fall, wo das sittliche Interesse des Herzens an dem Guten und das Interesse der ästhetischen Beurtheilung an dem Schönen innig in einander verwebt sind, sich einander wechselseitig unterstützen oder zerstören, aber auch leicht mit einander verwechselt werden und dadurch, vermittelst einer Verrückung der Gesichtspunkte, die bestimmte und reine Würdigung des Gegenstandes, nach verwandten aber doch verschiedenen Grundsätzen der Moral und der schönen Kunstlehre, merklich erschweren.

Sittliche Ideen sind Begriffe von dem Innersten, Tiefsten in dem Grunde des menschlichen Wesens. Um sie aufzufassen und sich für ihren eigentlichen Gegenstand (nicht etwa bloß für ihr Analogon in der regelmäßigen oder gefälligen Sitte) zu interessiren, muß der Mensch sein inneres Auge in sich selbst gekehrt haben und der Tiefe seines Menschenwesens, wo nicht denkend doch fühlend, nahe genug gekommen sein, um das, was aus diesem Abgrunde hervorgeht, als Antheil seines Wesens, als Eigenthum seines Geistes, wieder zu erkennen. Der rohe, nur auf der Oberfläche cultivirte und mit seiner innern Menschheit unbekannte Mensch vernimmt nichts von dem göttlichen Geiste in der Tiefe des Menschen; er kann es nicht für menschlich erkennen, sondern muß es

als etwas ſeiner Natur Fremdartiges, Außer- Ueber- oder Unter- menſchliches betrachten, weil es, nach ihm verborgnen Thatſachen des Geiſtes, geiſtlich gerichtet ſein will. Das Fremde, was mich in Theilnahme verſetzen ſoll, muß ich nicht als fremd, ſondern als mein betrachten, das heißt, ich muß es mir zueignen, nachbilden, ich muß den Stoff und die Vorzeichnung dazu in mir ſelbſt auffinden können, außerdem geht es nicht mich an, und greift in mein Wirken und Fühlen gar nicht ein. Der wirklich moraliſch gute und fromme Menſch, welcher im Bewußtſein ſeines tiefſten Triebes fühlt und ſtrebt und denkt, und der in den Gegenſtänden dieſes Triebes auch äußerlich lebt und webt, iſt dem oberflächlich und bloß ſinnlich gebildeten, auch allenfalls natürlich wohlgearteten und wohlgeſitteten Menſchen — ein Phantaſt, oder ein Schwärmer, der Träume für Realitäten, Phantome von unſichtbaren und überſinnlichen Gütern für wahrhaft ergreifliche und genießbare Güter eintauſcht; der ſich denkend emporſchwingen will in ein Gebiet, das für uns wenigſtens völlig leer iſt; Gefühle erkünſteln will, deren Stoff keine menſchliche Macht dem Untergange ſeiner ganzen Form und dem Zerſtäuben in alle Weltgegenden entreißen und den kein menſchlicher Sinn in ſich ſelbſt feſthalten kann; oder — ganz eigentlich ein Narr, der ſein Streben auf etwas richtet, was für uns nicht mehr noch weniger als Nichts iſt, weil man ſich durch kein Hülfsmittel in der Welt ſeiner Wirklichkeit außer dieſem Streben verſichern kann. Die zweifelhafte Wahl, ob er den moraliſchen und religiöſen Menſchen, für einen Schwärmer oder für einen völlig Wahnſinnigen halten ſoll,

wird für ihn bloß dadurch entschieden, ob er sowohl in der Erhaltung und Fortdauer als auch in dem praktischen Einflusse dieser Gemüthsstimmung auf das gemeine, thätige Leben mehr Spuren der Willkür oder ihres Mangels anzutreffen glaubt. Je niedriger er auf der Stufe der Menschheit und ihres Selbstbewußtseins steht, je fremder ihm ihre tiefste Anlage ist und je kleiner er daher von dem Menschen, von seiner Natur und Bestimmung denkt, um so thörichter und bis zur Abentheuerlichkeit lächerlicher muß ihm ein Wesen erscheinen, das von diesem Triebe beherrscht, von seinem Gegenstande durchdrungen, alles unter sich selbst erblickt, was doch das ganze beschränkte Verlangen des bloß sinnlichen und verständigen Menschen erregt und wenigstens in seiner Meinung auch wirklich ausfüllt.

Vor dem Richterstuhle solcher Leser kann die gewissenhafte, fromme Seele sich durch ihre Bekenntnisse höchstens nur ein mitleidig vornehmes Bedauern ihrer Nervenschwäche und dadurch einige Mäßigung des bittern Spottes und Hohngelächters auswirken, welches außerdem ihre strenge übersinnliche Denk- und Handlungsart und ihren vertrauten Umgang mit dem Unsichtbaren ohne alle Nachsicht und Schonung treffen würde. Ein Glück für sie, daß sie eines heftigen Blutsturzes und neunmonatlichen Krankenlagers, als einer Begebenheit ihres achten Jahres, selbst gedenkt, deren Einfluß auf die ganze Geschichte ihrer Denkart und auf die eigne Art ihren Geist zu entwickeln sie keinesweges in Abrede stellt.

Vor einem solchen Kunstrichter ist auch lediglich durch diesen Umstand der Dichter selbst gegen den Vorwurf eigner Schwärmerei gerettet. Er hat für diese Leser auf dem ersten Blatte hinreichenden Aufschluß über das Ganze gegeben und hat es nun nicht weiter zu verantworten, wenn etwa jemand diesen verständlichen Wink nicht wahrnehmen und in der Art, wie diese schöne Seele denkt, fühlt und handelt, wirklich etwas Schönes, Edles und Achtungeinflößendes finden sollte. Schade, daß der Dichter durch seine Darstellung den gutmüthigen Lesern nur allzuvielen Anlaß gegeben hat, sich für diese schöne Seele in einem höhern Grade zu interessiren, als es für die Verirrungen eines nervenkranken und schwärmenden Mädchens schicklich sein dürfte. Um allen übeln Eindruck zu verhüten, hätte Göthe — nach dem klugen Dafürhalten dieser verständigen Menschen — sehr wohl gethan, wenn er die Züge der Geistesverwirrung hervorstechender und die Spuren von reiner Humanität, welche die Theilnahme und Achtung der Leser von Herz in Anspruch nehmen, unkenntlicher hätte machen wollen. So wie alles gegenwärtig liegt und steht, so bleibt für diese Art von Lesern noch immer einiger Verdacht zurück, daß der Dichter der Partei der Obscuranten gegen die kalte Vernunft einen Dienst habe erzeigen, und wo nicht gar für die Brüdergemeinde, doch für die Christenheit und die Gemeinde der positiven Gläubigen Proselyten habe machen wollen. Wer kann dafür, wenn einem am Ende wohl gar die Jesuitisch und Kryptokatholisch proselytischen Machinations-Geschichten der Berliner Monatsschrift bei dieser Gelegenheit wieder einfallen und — bedenklich werden??

Ein nicht viel günstigeres Schicksal mag dieser köstliche Aufsatz und sein Gegenstand bei einer andern Gattung von Lesern und Beurtheilern sich versprechen, die zwar von Seiten des Kopfs gebildet genug sind, um Ideen zu denken, denen es aber doch an lebendigem, regem Gefühl ihres höhern, überthierischen Menschheitstriebes gebricht. Für die reinsten Bedürfnisse der Menschheit ohne Herz, durch den mächtigen Hang zur Trägheit an sinnliche, beschränkte Ideale gefesselt, bleiben sie mit ihrem Fühlen und Streben freiwillig unter dem höchsten stehen, wohin sich die Menschheit in ihrem eigenen Denken zu erheben vermag. Ihr eigenes niedriges — aus unedler Trägheit entsprungenes — Interesse fodert sie auf, die Reinheit und Lauterkeit eines tugendhaften und frommen Sinnes in jeder Darstellung verdächtig zu machen, um sich selbst das beschämende Geständniß zu ersparen, daß dasjenige in der Wirklichkeit zu finden sei, was sie zwar nicht umhin können über alles zu schätzen, was sie aber gleichwohl lieber schlechthin als unerreichbar für die menschliche Schwäche betrachten, als ihre eigne Kräfte zu Hervorbringung desselben anstrengen mögen.

Wenn die vorhin gezeichnete Classe von Beurtheilern aus Mangel an Geist von dem Gegenstande dieser Göthischen Darstellung, nämlich dem Charakter der schönen Seele, sich gar keinen haltbaren Begriff zu bilden wußte, sondern ihn nur nichts mehr als für einen ungefähren Zusammenfluß von mancherlei schimärischen Einbildungen, schwärmerischen Gefühlen und phantastischen Bestrebungen hielt, so verkenne diese

zweite Gattung der Leser, aus Mangel an Herz und Kraft, den letzten Zweck dieses poetischen Kunstwerks und vereitelt seine schönste beabsichtigte Wirkung, nämlich die: den Menschen auf sich selbst zurück zu führen, ihn das über alles schätzen und fühlen zu lehren, was den Werth und die Einheit der menschlichen Natur anzeigt und befördert; ihn zu lehren, wie er sein sittliches Wesen, seine tiefe liebevolle Natur erkennen und mit sich selbst und mit dem höchsten Wesen thätig in Einheit und Uebereinstimmung bringen könne. —

Das untadelich Schöne und Edle in diesem Charakter zu erblicken, und eine Verwandtschaft, wo nicht seines Zustandes doch seines ursprünglichen tiefsten Strebens, d. i. seiner Bestimmung, mit demselben fühlend anzuerkennen — dies würde für so geartete Leser viel zu beschämend und demüthigend sein, als daß sie nicht lieber auf dem Schatten aufmerksam verweilen sollten, der das hellscheinende Licht eines reinen, guten und frommen Charakters in menschlicher Hülle, als unzertrennlicher Gefährte, zu begleiten pflegt. Das Kind der Welt freut sich dann, da es nicht innerlich besser sein kann, doch wenigstens klüger zu sein, als das Kind des Lichts in seinem Geschlechte. Willkommen heißt es sich jede Spur von Beschränkung, von Schwäche, von Verirrung in der Wahl der Mittel und in der Ausführung, die es entdecken kann, um sich für das herabsetzende Bewußtsein der Kleinfügigkeit seiner eignen Zwecke und der Unwürdigkeit seines Grundbestrebens wo möglich schadlos zu halten. Die schöne Seele sinkt absichtlich in seiner Vorstellung

herab zur bloßen mitleidswürdigen Schwärmerin. Wirklich treffen wir in ihrer Geschichte auf Momente ihres Lebens, wo sie schwärmt, wenn sie auch nur durch den edelsten Eifer getrieben und durch ganz eigne Lagen verführt auf kurze Zeit über die Gränze des Gemeinsinns in das dunkle Gebiet des Schwärmers hinüberstreift, um durch neue Erfahrung gewitzigt, auf die gerade Bahn der reinen Menschennatur zurück zu kehren. Einmal und noch einmal ein wenig schwärmen, ist doch lange nicht eben so viel als ein Schwärmer oder eine Schwärmerin von Charakter sein. Denn eine vorübergehende Stimmung ist von dem bleibenden Charakter des Gemüths noch weit entfernt, und es ist eine auffallende Ungerechtigkeit, von der erstern auf den letztern zu schließen. Welche erbärmliche Freude, die aus dem Bewußtsein entspringen kann, kein solcher Schwärmer oder keine solche Schwärmerin jemals gewesen zu sein, wenn uns nichts als die Kleinheit unserer Zwecke gegen die irrende Wahl der Mittel, nichts als unwürdige Einschränkung unseres Strebens auf niedere und tief unter dem Höchsten für die Menschheit erreichbaren stehende Gegenstände, vor der Gefahr gesichert hat, die Gränze der Menschheit überschreiten zu wollen? Wie sehr muß Eigenliebe die Urtheilskraft eines Menschen verblendet haben, wenn er die so klar vor Augen liegende Wahrheit nicht anerkennen will oder kann, daß ein Wesen, welches auf einer kühnen und erhabenen Bahn ein und abermals so strauchelt, und sich so wieder aufrichtet, auf der moralischen Stufenleiter menschlicher Wesen eine weit ehrenvollere Stelle einnimmt, als jenes, welches nie den muthigen Entschluß, die

Bahn der Edeln zu betreten, fassen mochte, und eben darum freilich nie in den Fall kommen konnte, einen solchen Fehltritt zu begehen.

Ein Ideal von mangel- und fehlerloser sittlicher Vollkommenheit aufzustellen, kam dem großen Urheber der Geständnisse einer schönen Seele wohl nie in den Sinn, ja ich darf dreist hinzufügen, dies durfte nach den Gesetzen der Kunst überall seine Absicht nicht sein. „Er wollte (um mit seinem Geistesverwandten Jacobi *) mich auszudrücken) „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklär„lich, auf das gewissenhafteste vor Augen stellen. — „Erbaulicher als die Schöpfung, moralischer als Geschichte „und Erfahrung; philosophischer als der Instinct sinnlich„vernünftiger Naturen sollte das Werk nicht sein." — Ein sittliches Ideal läßt sich wohl durch allgemeine Umrisse vorzeichnen, in allgemeine Begriffe für den denkenden Verstand fassen, aber nimmermehr in individueller lebendiger Anschauung, gleichsam gleibhaftig darstellen. Soll Wahrheit, Leben, Individualität in das Gemälde kommen — und was wäre ein Gemälde, dem diese Eigenschaften fehlen? — so muß zu vielem Lichte viel Schatten sich beigesellen, so muß reine kräftige Menschheit durch das Organ der schwachen, hinfälligen Menschlichkeit wirken, der edle Trieb muß mit niederm Verlangen kämpfen und der hohe, ins Uebersinnliche hinauf strebende Geist von Zeit zu Zeit dem Staube, seinem Elemente,

*) In der Vorrede zu Eduard Allwills Briefsammlung.

welches ihm an sich selbst zwar fremdartig, mit dem er aber doch durch seine irdische Hülle verwandt ist, näher gezogen werden. Das Uebersinnliche bedarf eines sinnlichen, das Himmlische auf Erden eines irdischen Gewandes, worinn seine Erhabenheit und Majestät nicht in ihrem vollen sichtbellen Glanze erscheinen kann. So und nicht anders erscheint das Gute in der Natur, und jeder Versuch, dasselbe anders zu zeigen, um ihm doch ja nichts von seiner Trefflichkeit zu entziehen, würde sich durch Leblosigkeit, Leere, Unnatur und Lüge selbst bestrafen, und allen ästhetischen Effect, so wie auch alle sittliche Wirkung in gleichem Verhältniß zerstören. Die Kunst darf zwar, und sie kann auch, die Natur veredeln, aber nur durch Mittel, welche die Natur selbst besitzt und ihr aus ihrem eigenen Vorrath darleiht, die Kunst aber nur für ihren Zweck so vortheilhaft als möglich zu benutzen weiß. Zerstören aber darf sie die Natur niemals, noch einen andern Zweck ihr unterschieben, ob sie gleich von dem Gesetz ihrer Form einen Gebrauch machen kann, der ihrer Absicht besser zusagt. Sie kämpft mit der Natur, aber nach ihrer eignen Regel, nach keinem fremden, die Natur zerstörenden, sondern nach einem von der Natur selbst in ihrer Wirkungsart anerkannten Gesetze. — Die schöne Seele mußte (nach diesen Grundsätzen) eine Menschenseele sein und es in dem ganzen Fortgang ihrer Erscheinung und Entwickelung auch bleiben. Ihre ungewöhnliche Erhebung über gemeine Gedanken, über gemeines Gefühl und gemeines Trachten und Wirken mußte etwas Ungemeines, den Sinn gemeiner Seelen vorzüglich beleidigendes, auch wohl zuweilen etwas Widersinni-

ges herbeiführen; Verirrungen, Verwickelungen mußten zum Vorschein kommen, die uns in dem Kreise alltäglicher Menschen nie begegnen; Schwierigkeiten mußten aufstoßen, die dem Alltagsmenschen ewig fremd und unbekannt bleiben; Thorheiten begangen werden, die nur der edlere menschlichweise und fromme Mensch nicht ganz unnatürlich und am wenigsten lächerlich findet.

Wenige andre Bücher in der Welt sind daher so geschickt, nach ihrer Wirkung auf das Gemüth eines Lesers und nach dem offenherzig gefällten Urtheile über ihren ästhetischen und sittlichen Gehalt den persönlichen Charakter von dem eignen Geist und Herzen des Lesers zu beurtheilen, als eben diese Geständnisse einer schönen Seele. Die Gründlichkeit oder die Seichtigkeit des eignen Selbstbewußtseins seiner Menschheit, die Tiefe oder die Oberflächlichkeit des Herzens muß sich darinn unvermeidlich offenbaren. Man muß seine Menschheit tief empfunden und erforscht haben, der innerste, heiligste Grundtrieb der Liebe, der sich zu dem Unendlichen erweitert, muß sich schon merklich geregt und gewirkt haben, um die reine, lautere, wahre Menschheit in dieser Darstellung wahr und trefflich zu finden, um an der Schwäche, die alles menschlich Große begleitet, an den Flecken, welche das Bild der schönen Seele verunzieren, kein Aergerniß zu nehmen, und das Gute dennoch gut, das Schöne schön zu finden. Der leichte, nur an der Oberfläche hingleitende Sinn geht an diesem Bild vorüber und ahnet nicht die Tiefen der Menschheit, die sich vergebens vor ihm öffnen

wollen. Der physisch cultivirte, kalte und kluge Mann geht vorüber und lächelt mitleidig der Thorheit und Schwärmerei, wozu das vermeintlich übertriebene Streben nach einem reinen und frommen Sinn und Wandel augenscheinlich verleitet. Jener vermißt darinn alle Natur, dieser glaubt zwar Natur, aber lediglich verirrte und ihrer Bestimmung ungetreue Natur darinn zu erkennen. Jener findet nichts für seinen Geist, dieser nichts für sein Herz; einer wie der andere fühlt sich in ein Element versetzt, worinn er nicht athmen, nicht leben kann auf seine Weise. — Mit dem Geiste, welcher das Zeitalter beherrscht, stehen diese Confessionen in keinem Einverständniß, und wessen Geist nur ein Spiegel dieses Geistes der Zeit ist, für den sind sie ein apokalyptisch versiegeltes Buch, wo nicht gar ein Aergerniß und eine Thorheit. Der ewige unwandelbare Geist reiner Menschheit ist ihnen eingehaucht, und wer das Wirken und Treiben dieses Geistes fühlt, der allein findet in ihnen tiefe Wahrheit, lautere Güte und ächte Schönheit. Ihm zeigt sich das Bild einer Menschenseele, deren glückliche Anlagen in einem Drange von Umständen bis zu einer Vollendung ausgebildet werden, an deren Möglichkeit zu zweifeln, eine Beleidigung der menschlichen Natur sein würde (crimen laesae humanitatis), deren Daseyn aber in dem Gewirr der wirklichen Welt unter die seltensten Erscheinungen gehört. — Er tröstet und freuet sich dieses Fundes, der seinen Glauben an die Menschheit befestigt, und seinem guten Willen — Mensch zu seyn im vollen Sinne des Worts — stärkern Nachdruck und neues Leben mittheilt. An den Verirrungen dieser schö-

nen Seele nimmt er keinen Anstoß, sie verbürgen ihm vielmehr die Wahrheit des schönen Ganzen, das vor seinen Augen da steht; sie verhüten es, daß kein Gedanke von Unerreichbarkeit, von Uebermenschlichkeit eines Ideals die wohlthätige Wirkung dieses Anblicks auf sein Gemüth schwächen oder gar zerstören könne; sie warnen und wahren ihn vor der Gefahr jener täuschenden Ueberredung, daß er vollkommen sei und handle, weil er sich doch eines reinen lebendigen Strebens nach sittlicher Güte und Vollkommenheit bewußt ist.

II.

Ist Hume's Skepticismus durch die Kritik der reinen Vernunft widerlegt?

(Gegen Aenesidemus.)

Ich läugne nicht, daß ich dem Skepticismus eben so sehr gram bin, als ich den Skeptiker verehre. Das Erste kömmt daher, weil der Skepticismus der Tod aller vernünftigen Nachforschung, und das Grab aller auf Grundsätzen erbauten Tugend ist; das Zweite aber, weil ich in der Seele des Skeptikers Anlage zum Selbstdenken, und männlichen Entschluß, auch das Liebste fahren zu lassen, um nur nichts ohne Grund zu behaupten, voraussezen muß. Was kann die Na-

tur in den Augen eines Mannes für Größe haben, was kann bei ihm die Tugend für Achtung verdienen, wenn er weiß, daß es nichts Nothwendiges in der Welt giebt, als den Satz des Widerspruchs, und höchstens die Wahrheiten der reinen Mathesis? wenn alle Gesetze der Natur und der Freiheit nichts als Combinationen der Einbildungskraft sind? Fürwahr! wenn der Skeptiker nicht durch sein Beispiel beweist, daß der Mensch an der Wahrheit unmittelbar Interesse nimmt, so giebt es kein Beispiel zu dieser Behauptung.

Nichts desto weniger aber muß man gestehen, daß der Skepticismus ein gefährliches System für Wahrheit und Sittlichkeit sei; wiewohl er in beiden keine Schuld hat. Für die Sittlichkeit des Urhebers eines solchen Systems ist freilich nichts zu befürchten, denn bei ihm hat die Tugend eine Stütze, in der Stärke seiner Denkkraft und an seiner von Vorurtheilen gereinigten Seele; was kann aber das System nicht für denjenigen werden, der es nicht erfindet, sondern annimt? Kann man bei diesem auch jene Surrogate der Tugend voraussetzen, oder beweist nicht eben der Umstand, daß er ein fremdes System annimmt, woran es ihm fehlt? Was hat ein solcher für Hoffnungen zu einer rühmlichen Untreue an seinen Ueberzeugungen, wenn es aufs Handeln ankömmt?

Diese Rücksichten bestimmen mich, bei Prüfung des Skepticismus die möglichste Strenge anzuwenden, und ich

kann nicht glauben, daß diese Strenge den Urhebern desselben unangenehm sei. Denn wollte ich annehmen, sie könnten diese Strenge nicht vertragen, so müßte ich voraussetzen, es sei ihnen nicht um Wahrheit zu thun, und dann — muß ich gestehen, daß ich mir von einem vernünftigen Skeptiker gar keinen Begriff machen kann.

Das Humische System ist Beispiel und Muster in dem, was Nüchternheit der Speculation, Scharfsinn und Wahrheitsliebe, ohne das geringste fremde Interesse zu leisten vermag, und die Darstellung desselben zeigt an einem glänzenden Beispiel, daß Popularität mit Gründlichkeit, Schönheit und Faßlichkeit des Ausdrucks mit tiefer und abstracter Nachforschung verbunden werden können. Schon diese Vorzüge müßten Hume's Schriften zu Handbüchern jedes Philosophen machen, wenn auch das Publicum, das seine Philosophen gegenwärtig nach Dutzenden zählen kann, nicht von Einigen aus dieser Menge selbst zuweilen daran erinnert würde, daß das System dieses hervorragenden Skeptikers noch nicht widerlegt, noch nicht einmal durch die Kritik der reinen Vernunft widerlegt sei. Dies Vorgeben verdient Aufmerksamkeit, weil der Geist der Philosophie, der bisher nur niederriß, eben jetzt wieder aufzubauen anfängt; weil dieses Vorhaben sehr löblich und nothwendig ist, durch die neue Belebung des Skepticismus aber gleich am Anfang wieder rückgängig werden müßte. Daher scheint die Untersuchung der Frage, ob Hume's Skepticismus durch die Kritik widerlegt sei, nicht ganz verdienstlos, indem es für die Wahr-

heit keineswegs gleich viel ist, ob dieser Skeptiker seine Anfoderungen zurücknehmen muß, oder nicht.

Um den Leser selbst hierüber urtheilen zu lassen, habe ich das System des David Hume, und das System des Verfassers der Kritik, beide den Grundzügen nach, einander gegenüber gestellt. Ich selbst habe durch Vergleichung gefunden, daß Hume widerlegt sei, und ich glaube, daß jeder Leser dasselbe finden werde. Da sich aber bei dieser Gelegenheit auch die Behauptungen des Verfassers des Aenesidemus, so weit diese gegen die Kritik der Vernunft gerichtet sind, und der in der That ganz neue und originelle skeptische Gedankengang des Herrn Maimon im kurzen prüfen ließen, so ist diese Prüfung am Ende beigefügt worden.

Noch merke ich an, daß die in Klammern eingeschlossenen Citate auf die Seitenzahl der Tennemannischen Uebersetzung von Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand hinweisen.

* * *

Die dem Humischen Skepticismus und der Kritik der Vernunft gemeinschaftliche Behauptung ist folgende:

Es giebt nothwendige Urtheile (oder Sätze) in der menschlichen Erkenntniß.

Der Kürze wegen ist zu erinnern, daß in der folgenden ganzen Untersuchung die Rede nur von den nothwen-

digen, nicht mathematischen Sätzen sei, denn über die Nothwendigkeit dieser Sätze sind Kant und Hume einverstanden, wiewohl jeder aus einem andern Grunde.

Satz des Humischen Skepticismus.

Die Nothwendigkeit dieser Sätze entsteht nur zufälliger Weise im Gemüth, und ist also nur eine vermeinte, nicht aber eine wirkliche, von den Gegenständen selbst geltende Nothwendigkeit.

Man könnte auch sagen: diese Nothwendigkeit hat keine objective Realität. Nur muß man nicht meinen, daß unter Object oder Gegenstand hier Dinge an sich verstanden würden. Die Unterscheidung der Gegenstände in Erscheinungen und Dinge an sich ist dem brittischen Philosophen ganz fremd, und muß von dem Leser seines Systems ignorirt werden.

Satz der Kritik.

Die Nothwendigkeit dieser Sätze entsteht nicht zufälliger Weise im Gemüth, und ist keine vermeinte, sondern eine wirkliche, von den Gegenständen selbst geltende Nothwendigkeit.

Unter den Gegenständen sind in dem Satze des Kriticismus allerdings nur Erscheinungen zu verstehen. Geht es aber bloß gegen Hume's Skepticismus, so wird

Kant nichts dawider haben, wenn man an die Unterscheidung, zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, nicht denkt, so wie Hume auch nicht daran gedacht hat.

Darstellung des Humischen Skepticismus.

Grundsatz 1.

Es giebt zwei Arten von Vorstellungen. Das Kennzeichen ihres Unterschiedes ist Stärke, Lebhaftigkeit u. s. w. (S. 28. 29.) Die stärkern haben wir, wenn die Gegenstände der Vorstellungen gegenwärtig sind: sie heißen Eindrücke (S. 30. 31); die schwächern aber sind in Abwesenheit der Gegenstände vorhanden: sie heißen Ideen.

Grundsatz 2.

Jede Idee ist ein Zusammengesetztes aus Eindrücken. (S. 33 — 35).

Dieser Satz ist negativ, kann nicht erwiesen werden, ist aber vortrefflich erläutert worden.

Grundsatz 3.

Weder die Eindrücke noch die Ideen sind in der menschlichen Erkenntniß nur einzeln vorhanden, sondern es giebt verbundene Eindrücke, und verbundene Ideen, d. h. Urtheile oder Sätze. (S. 42 — 77).

Grundsatz 4.

Die Principe (Gesetze) dieser Verbindung sind noch nie aufgesucht worden. Es sind aber folgende: Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit (Coexistenz) und: Ursache und Wirkung (Causalität). (S. 47).

Es ist zwar nicht auszumachen, ob die Aufzählung dieser Principe (Formen der Urtheile) vollständig sei; das schadet aber der Sache nicht, denn es würde von allen andern Principen eben das gelten, was von diesen gilt. Doch müssen die Verbindungen der Ideen von den Verbindungen der Eindrücke sorgfältig unterschieden werden.

Lehrsatz.

Die Verbindung der Ideen, dergleichen die Sätze der reinen Mathematik sind, sind keine unmittelbaren Urtheile, sie müssen daher beweisen werden, wenn sie annehmungswürdig sein sollen, und dieser Beweis geschieht dadurch, daß gezeigt wird, das Gegentheil sei Widerspruch, d. h. nach dem Satze des Widerspruchs. (S. 50.)

Beweis.

Schon die Vorstellungen, welche in den Sätzen der Mathematik verbunden werden, sind keine Eindrücke, sondern Ideen; daher kann ihre Verbindung nicht nach dem Gesetze von Verbindung der Eindrücke beurtheilt

werden, sondern sie muß ein eigenes Princip haben, und dieses Princip ist der Satz des Widerspruchs.

Erklärung.

Die Verbindungen der Ideen heißen Thatsachen. (S. 49.)

Anmerkung.

Es muß hier eine Unterscheidung gemacht werden, welche dem engländischen Weltweisen entgangen ist, vielleicht darum, weil die unglückliche Wahl des Ausdrucks Thatsache — ihn verhinderte für jede Art von Thatsachen einen schicklichen Namen zu finden. Thatsache ist Verbindung der Eindrücke, d. h. der unmittelbaren Vorstellungen von wirklichen Dingen. Wird diese Verbindung vorgenommen, d. h. wird das Urtheil gefällt in dem Augenblicke, da die Dinge gegenwärtig sind, so müßte dies Urtheil: unmittelbare Thatsache heißen. Ein unbequemer Ausdruck. Man urtheilt z. B. indem man die Sonne über den Horizont heraufrücken sieht: die Sonne geht auf, d. h. man verbindet Eindrücke. Die (objective) Gültigkeit dieser Thatsachen (unmittelbaren Urtheile) läugnet Hume nicht. Es giebt aber auch Thatsachen, d. h. Verbindung der Eindrücke (mittelbare Urtheile von wirklichen Gegenständen) welche mittelbare oder reflectirte Thatsachen heißen müßten, weil sie nicht den Erkenntnißzustand eines Menschen, der unmittelbar vorstellt, (anschaut)

sondern das Bewußtsein des Reflectirenden, des Raisonnirenden bezeichnen. So sagt man z. B. die Sonne wird (oder muß) morgen gegen Osten aufgehen. Dies Urtheil beweist man, und giebt es alsdann für nothwendig aus. Daß nun durch diesen Beweis ein Urtheil Nothwendigkeit erhalte, das läugnet Hume; diese Thatsachen (diese mittelbare, wiewohl vorhandene Gegenstände betreffende Urtheile) erklärt er für unzuverläßig, und ihre Nothwendigkeit für erschlichen.

Zusatz.

Es ist nicht auf der Stelle klar, ob eine Thatsache (ein mittelbares von wirklichen Dingen geltendes Urtheil) gültig sei oder nicht, obgleich kein Philosoph des Alterthums und der neueren Zeit die Bedingung der Gültigkeit desselben angegeben hat. (S. 51).

Grundsatz 5.

Das Princip der Thatsachen, d. h. das Princip, nach welchem über vorhandene Gegenstände mittelbar geurtheilt wird, ist nicht der Satz des Widerspruchs (S. 50), sondern der Satz der Causalität.

Auch diesmal hat Hume weder bewiesen noch beweisen können, daß der Satz der Causalität das einzige Princip (die einzige Form) der mittelbaren Urtheile über vorhandene Dinge sei. Das schadet aber der Bündigkeit seines Raisonnements nicht, denn was er von dem

Satze der Causalität behauptet, das würde er auch von den andern Principien behaupten, und behaupten dürfen.

Grundsatz 6.

Wir können niemals anderswoher, als durch irgend eine Erfahrung wissen, ob Etwas die Ursache von Etwas Anderm sei. (S. 54).

Anmerkung 1.

Dies ist ein Satz, der wieder nicht erwiesen worden ist, auch nicht erwiesen zu werden braucht, sondern nur durch Instanz oder durch ein ganz neues und dem brittischen Philosophen unbekanntes Raisonnement widerlegt werden müßte. Auf eine Instanz war Hume ganz gewiß vorbereitet, und ein Raisonnement, welches ihn widerlegte, brauchte er von seinen Zeitverwandten um so weniger zu befürchten, da sein Skepticismus gegen jedes dogmatische System, das bis auf seine Zeit erfunden worden war, so nachdrücklich vertheidigt werden konnte, daß diese Vertheidigung nicht mit der Niederlage sondern mit dem gänzlichen Ruin jedes Angreifenden endigen mußte. Mit äußerstem Scharfsinn aber hat Hume seinen Grundsatz (den eigentlichen Grundsatz seines Skepticismus) erläutert, von S. 54 an bis S. 90, und bei jeder vorkommenden Gelegenheit.

Anmerkung 2.

Dieser Grundsatz des Humischen Skepticismus kann auch allgemeiner ausgedrückt werden, nämlich: Wir können niemals anderswoher, als aus Erfahrung wissen, ob die Eindrücke und nach welcher Regel dieselben verbunden sind, oder: keine Thatsache hat einen andern Grund als Erfahrung. Thatsache nämlich in Hume's Sinn, als ein nicht unmittelbares Urtheil über wirkliche Gegenstände.

Zusatz. 1.

Der letzte Grund aller Urtheile über die vorhandenen Dinge (selbst der Naturgesetze) ist also eine Erfahrung, die ein Mensch irgend einmal gemacht hat. Da man aber daraus, daß etwas Einmal, oder daß es bisher geschehen ist, nicht schließen darf, daß es auch künftighin so geschehen werde, und daß es so geschehen müsse, da mithin dieses bisher bemerkte Verhältniß zwischen den Dingen kein nothwendiges ist, so hat kein einziges mittelbares Urtheil über vorhandene Dinge (Thatsache) erweisliche (objectiv gültige) Nothwendigkeit. (S. 61 - 84).

Zusatz 2.

Die Nothwendigkeit gewisser Urtheile rührt demnach nicht daher, daß wir etwa die Eigenschaften der Dinge ohne alle Erfahrung kännten, und aus diesen Eigenschaften Sätze herleiteten, die wir nicht aus der Erfahrung genommen hätten, indem wir sie von denselben a priori wüßten, sondern der Grund von dieser Nothwendigkeit ist dieser, daß Wahr-

nehmungen, welche uns oft, und vielleicht unaufhörlich vorkommen, am Ende uns so geläufig werden, daß wir an ein gewisses Ding gar nicht denken können, ohne zugleich das Andere vorzustellen, was ihm bisher jederzeit vorhergieng oder nachfolgte. Dies Princip heißt Ideenassociation, ist aber bloß subjectiv und äußerst zufällig. Daher ist die Nothwendigkeit, mit welcher wir gewisse Urtheile aussprechen, bloß subjectiv, etwas sehr zufälliges, und also keine wahre Nothwendigkeit. Welches zu erweisen war.

Gegen-Erklärung der Kritik.

Gegen Grundsatz 1.

Es giebt zwar mehrere Arten von Vorstellungen als die zwei angegebenen, und sie haben zuverläßigere Kennzeichen, als die erwähnten; doch wird hieraus gegenwärtig nichts gegen Hume geschlossen.

Gegen Grundsatz 2.

Es giebt allerdings Vorstellungen, die bloß zusammengesetzt sind aus den unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen, wiewohl es auch andere giebt, die weder Eindrücke, noch aus Eindrücken bloß zusammengesetzt sind. Auch dies thut nichts zur Hauptsache.

Zu Grundsatz 3.

Es giebt Urtheile, d. h. verbundene Vorstellungen.

Gegen Grundsatz 4.

Die Principien der Urtheile sind in der That vor Hume nicht aufgesucht worden, aber auch selbst von diesem Weltweisen nicht systematisch gesucht, und nicht vollständig gefunden worden. — Der Ehre des brittischen Weltweisen, und der Gründlichkeit seines Skepticismus jedoch unbeschadet.

Gegen den Lehrsatz.

Die Sätze der reinen Mathematik müssen allerdings erwiesen werden; der Beweis geschieht aber nicht bloß nach dem Satz des Widerspruchs, d. h der Widerspruch des Gegentheils von einem richtigen mathematischen Satze wird nicht bloß gedacht, wie bei philosophischen Sätzen, sondern er wird angeschaut. Jedoch dies thut nichts zur Sache.

Zur Erklärung und deren Satz.

Allerdings ist der Streitpunkt die Untersuchung der Frage: ob Thatsachen, oder synthetische mittelbare Urtheile von wirklichen Gegenständen, es seien nun Urtheile a posteriori oder a priori, objective Gültigkeit haben, und welches die Bedingung dieser Gültigkeit sei.

Zu Grundsatz 5.

Der Principe der Thatsachen, oder der Formen synthetischer Urtheile von wirklichen Dingen, giebt es zwar mehrere, als den Satz der Causalität, allein, das ist gewiß, daß der Satz des Widerspruchs nicht unter diese Principe gehört.

Zu Grundsatz 6.

Wir können zwar niemals anders als aus Erfahrung wissen, ob zwei empirisch gegebene Gegenstände im Verhältnisse der Causalität zu einander stehen, und welcher von ihnen die Ursache, welcher die Wirkung sei; daraus folgt aber erstens noch gar nicht, daß die Begriffe von Wirkung und Ursache selbst, aus der Erfahrung entlehnt seien, und zweitens, daß wir von wirklichen Dingen überhaupt nichts weiter wissen können, als was uns die Erfahrung von ihnen erkennen läßt. Denn gesetzt, es ließen sich die Bedingungen angeben, unter welchen es ganz allein möglich ist, Dinge als Gegenstände vorzustellen, und Erfahrung zu machen, so würde alles was in diesen Bedingungen enthalten ist, auch von den Dingen, von den Gegenständen der Erfahrung selbst, und eben deßwegen nothwendig gelten. — Diese Behauptung wird hier zwar nur problematisch vorgetragen, allein sie beweist, da sie keinen logischen Widerspruch enthält, daß der Grundsatz des Skepticismus nicht von so absoluter Gültigkeit sei, als er ausgegeben wird, daß er, als Satz unstreitig wahr, als allgemeiner Satz aber falsch sei; indem man ihn durch Instanzen sowohl, als auch durch ein aus andern Vordersätzen geführtes Raisonnement umstoßen kann.

Gegen die Zusätze.

Die Folgerungen fallen weg, sobald der Grund wegfällt. Es ist daher der Satz des Skepticismus, der eine Folgerung aus dem so eben behaupteten Grundsatze ist, nicht fest genug

begründet, sondern er steht sowohl dem Zweifel, ob er so allgemein wahr sei, als auch einem vielleicht noch zu führenden stringenten Gegenbeweise bloß, wodurch er umgestürzt werden würde. Das letztere versucht die Kritik nun wirklich, in folgender Gedankenreihe.

Darstellung des Kriticismus. *)

Grundsatz 1.

Die Erkenntniß des Menschen hebt zwar mit der Erfahrung an, darum entspringt sie aber nicht eben bloß aus Erfahrung. (Krit. 2te Ausg. S. 1).

Diesen Satz kann Hume zwar bezweifeln, aber nicht läugnen, denn er enthält keinen unmittelbaren Widerspruch. Er darf daher problematisch angenommen werden.

Grundsatz 2.

Was wir als einen Gegenstand vorstellen sollen, das muß uns gegeben werden, das muß das Gemüth auf gewisse Weise afficiren. (S. 33).

Hume läugnet diesen Satz nicht, er würde ihn aber anders ausdrücken, und etwa sagen: Was wir als Gegenstand vorstellen sollen, das muß uns einen Eindruck geben.

*) So weit diese Darstellung zu Widerlegung des Humischen Skepticismus nothwendig ist.

Grundsatz 3.

Wir haben sowohl Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, als auch Urtheile, d. h. wir verbinden auch Vorstellungen von Gegenständen in dem Bewußtsein.

Dieser Satz heißt in Hume's Sprache: wir haben Eindrücke und Thatsachen.

Anmerkung.

Obgleich zu dem wirklichen Vorstellen eines Gegenstandes Sinnlichkeit und Verstand gehört, d. h. obgleich schon das Bewußtsein: ich stelle einen einzelnen Gegenstand vor, nicht möglich wäre, ohne daß die Sinnlichkeit etwas empfängt, und der Verstand dasselbe denkt; (S. 33.) so kann man doch in der Speculation beide Vermögen als getrennt ansehen, und einzeln untersuchen, was wohl aus der Natur der Sinnlichkeit, und was vielleicht aus der Natur des Verstandes auf die Gegenstände beim Vorstellen derselben übergehe. Die erste Untersuchung wird vorgenommen in der transscendentalen Aesthetik, die zweite in der transscendentalen Analytik. — Diese Untersuchung wird hier bloß als etwas angegeben, dessen Begriff sich nicht widerspricht, und Hume kann gegen dieselbe nichts einzuwenden haben, ob er gleich berechtigt ist, auf jeden Schritt, der geschieht, genau Acht zu geben.

Erklärung 1.

Form des äußeren Sinnes heißt das, was vorhanden sein muß, wenn ein äußerer Gegenstand als ein

äußerer Gegenstand, d. h. als ein Ding, welches sich nicht an dem Orte befindet, wo wir uns befinden, vorgestellt werden soll. (34.)

Grundsatz 4.

Jeder äußere Gegenstand ist etwas im Raume.

Lehrsatz.

Der Raum ist nichts andres, als die Form des äußern Sinnes.

Beweis.

1) Es widerspricht sich, den Raum für einen empirischen Begriff zu halten, d. h. anzunehmen, der Raum sei eine Vorstellung, die wir von den vorgestellten Gegenständen abstrahirt hätten. Denn wir hätten den Gegenstand, von welchem die Vorstellung des Raumes angeblich genommen sein soll, doch von uns unterscheiden, d. h. als einen Gegenstand vorstellen müssen, der sich an einem andern Orte befindet, als da, wo wir uns befinden. Um diese Unterscheidung vorzunehmen, müssen wir aber schon die Vorstellung vom Raume haben, denn es ist nicht möglich zwei Orte vorzustellen, wenn nicht diese Orte zwei im Raume bestimmte Stellen sind. Der Raum ist also kein empirischer Begriff. (S. 38).

) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung. Dies ist Thatsache. (S. 39).

3) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. (Ebend.). Dies ist abermals Thatsache.

Da nun der Raum eine wirklich vorhandene Vorstellung ist (denn er ist eine nothwendige Vorstellung, und was nothwendig ist, ist auch wirklich), gleichwohl aber auch nicht von uns (durch Abstraction) erworben worden ist, so ist er im Gemüth ursprünglich vorhanden.

Da der Raum ferner vorhanden sein muß, wenn ein Gegenstand als ein äußerer, d. h. als ein solcher, der sich wo anders befindet, als da, wo wir uns befinden, vorgestellt werden soll, außer dem Raum aber nichts weiter erfoderlich ist, um einen gegebenen Gegenstand als äußeren Gegenstand vorzustellen; so ist der Raum, der gegebenen Erklärung zufolge — nichts andres als die Form des äußeren Sinnes.

Zusatz.

Ist der Raum die Form des äußeren Sinnes, so kann uns kein äußerer Gegenstand gegeben werden, als im Raume, d. h. jeder uns gegebene äußere Gegenstand ist 1) außer uns, und 2) er nimmt einen Raum ein, d. h. er besteht aus neben einander befindlichen Theilen.

Anmerkung.

Die Sätze: jeder äußere Gegenstand ist etwas im Raume, er hat neben einander befindliche Theile, er hat eine Größe, er kann gemessen werden; sind insgesammt Instan-

zen gegen die Behauptung des Hume, daß wir von Dingen nichts wissen, als was uns die Erfahrung von ihnen sagt. Denn diese Sätze sind nicht aus Erfahrung entlehnt, sondern sie folgen so nothwendig aus dem Satze, daß der Raum die Form des äußeren Sinnes sei, daß das Gegentheil ein Widerspruch gegen diesen Lehrsatz wäre, dessen Beweis hoffentlich aus Prämissen geführt worden ist, die Hume nirgends geläugnet hat, und niemals würde geläugnet haben, wenn sein Nachdenken ihn auf Erwägung derselben gebracht hätte.

Da nun, wie in der Logik erwiesen wird, ein allgemeiner Satz durch eine einzige Instanz widerlegt wird, so ist der Grundsatz des Humischen Skepticismus schon durch den erwiesenen Satz: jeder äußere Gegenstand nimmt einen Raum ein, widerlegt. Mit Widerlegung des Grundsatzes aber fällt auch die Folgerung weg, und es ist also nicht an dem, daß die Nothwendigkeit aller im menschlichen Erkenntniß vorhandener Urtheile über wirkliche Dinge, nur zufälliger Weise entstanden sei, d. h. der Satz des Humischen Skepticismus ist unrichtig.

Weil aber das skeptische Lehrgebäude des brittischen Weltweisen in der Kritik der Vernunft auch direct, und nicht bloß durch Instanzen widerlegt ist, so fahre ich in Darstellung derselben fort, nur übergehe ich, der Kürze wegen, die Erörterungen über die Zeit, indem dieselben mit einer geringen Abänderung, bekanntlich gerade dieselben sind, wie die über den Raum.

Lehrsatz 2.

Wir können einen gegebenen Gegenstand nicht als einen Gegenstand vorstellen, wenn wir nicht das Mannichfaltige, was der Sinnlichkeit gegeben wird, indem der Gegenstand vor uns vorhanden ist, verbinden.

Beweis.

Aus dem Selbstbewußtsein. Wir sind uns nämlich bei jeder Vorstellung eines Gegenstandes bewußt, daß wir ihn vorstellen, d. h. wir thun die Vorstellung des gegenwärtigen Gegenstandes zu unsern gesammten Vorstellungen hinzu. Wir sind uns also einer Verbindung (Synthesis) bewußt, nämlich der Verbindung der gegenwärtigen Vorstellung mit unsern bisherigen. Was wir also vorstellen, was wir daher auch als Gegenstand vorstellen, ist etwas Verbundenes, denn es widerspricht sich, daß durch eine vor sich gehende Verbindung nichts verbunden werde. (129 — 136).

Anmerkung.

Es macht keinen Unterschied ob diese Verbindung die figürliche, oder die intellectuelle sei. (S. 151). Genug, daß bei einer Vorstellung, die unsre Vorstellung ist, Verbindung vorhanden ist. Die intellectuelle Synthesis ist nämlich diejenige, mit welcher die ganze Vorstellung des Gegenstandes zu dem Vorrathe der bisher gesammelten Vorstellungen hinzugefügt wird: das Mannich-

faltige, was durch diese Synthesis verbunden wird, ist also — die gesammten Vorstellungen und: diese neue Vorstellung. Die figürliche Synthesis verbindet aber das Mannichfaltige einer einzelnen Vorstellung, z. B. eines Hundes, der vor mir steht, in eine einzige Vorstellung. Auch dies geschieht mit Selbstbewußtsein, denn ich bin mir bewußt, daß der Kopf des Hundes ein Theil des ganzen Thieres sei, folglich verbinde ich das Mannichfaltige einer einzelnen Anschauung, wodurch die Vorstellung von einem einzelnen (individuellen) Gegenstande entsteht, eben so, wie ich nun die ganze (durch mich verbundene Vorstellung dieses Gegenstandes) mit meinen übrigen Vorstellungen verbinde.

Grundsatz 5.

So vielerlei Arten von Verbindung vorhanden sind, so vielerlei Arten giebt es sowohl von Vorstellungen einzelner Gegenstände, als auch von der Verbindung dieser Gegenstände unter einander (d. h. so vielerlei Formen von Begriffen und Urtheilen giebt es).

Erklärung 2.

Die Art und Weise (Form) des Verbindens eines gegebenen Mannichfaltigen, als einzelne Vorstellung (Begriff) vorgestellt, heißt Kategorie.

Grundsatz 6.

Es giebt zwölf Arten ein gegebenes Mannichfaltiges zu verbinden, und zwölf Kategorieen.

Daß es nur zwölf, und gerade zwölf Arten zu verbinden (Formen der Urtheile) giebt, ist Factum, und der Philosoph ist dafür nicht verantwortlich. Erwiesen kann dieses Factum nicht werden, sondern nur erläutert. Dies ist in der Kritik der reinen Vernunft auch geschehen. Wer dieses Factum nicht annehmen will, der muß entweder zeigen, daß es mehrere ursprüngliche Arten von Verbindung des Mannichfaltigen gebe, d. h. solche die nicht unter den zwölf angegebenen enthalten sind, oder er muß zeigen, daß die angegebenen nicht ursprünglich sind, d. h. daß unter ihnen schon solche sind, die nur ein Zusammengesetztes aus etwas Einfacherem ausmachen, oder er muß aus richtigen Prämissen erweisen, daß dies kein Factum sei. So lange dies nicht geschehen ist, steht die Kantische Tafel der Urtheile und der Kategorieen fest, und man kann den angeführten Satz als Grundsatz brauchen.

Grundsatz 7.

Was nun daraus folgt, daß jeder vorgestellte Gegenstand ein Verbundenes ist, das gilt von Gegenständen, das gilt von diesen nothwendig, und wir wissen dies ohne alle an den Gegenständen selbst gemachte Erfahrung.

Anmerkung.

Dieser Grundsatz des Kriticismus würde in Hume's Sprache also lauten: wir können auch a priori und ohne alle Erfahrung wissen, ob die Eindrücke, und nach

welchen Regeln dieselben verbunden sind, oder: die Thatsachen haben auch Gründe, die von aller Erfahrung unabhängig sind, und a priori erkannt werden.

Zusatz.

Es giebt also Sätze in der menschlichen Erkenntniß, die von den Gegenständen gelten, und Nothwendigkeit enthalten. Diese Nothwendigkeit ist ferner nicht zufälliger Weise im Gemüth entstanden, sondern sie gründet sich auf die Bedingung der Vorstellbarkeit eines Gegenstandes, d. h. sie ist objectiv gültig. Welches zu erweisen war.

*

Ein philosophisches Lehrgebäude ist widerlegt, wenn aus Sätzen, deren Richtigkeit der Urheber desselben zugeben muß, und welche er wenigstens nicht widerlegt hat, nicht nur das, seinem gefolgerten Satze widersprechende Resultat folgt, sondern auch die Falschheit des Grundes seiner Behauptung, d. h. die Falschheit seines Grundsatzes selbst, dargethan wird.

Dies ist nun in der That der Fall mit Hume's Skepticismus, und mit dem Lehrgebäude der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Der Grundsatz des Skepticismus ist dieser: daß wir von den vorhandenen Dingen schlechterdings nichts wissen, als was uns die Erfahrung von denselben gelehrt hat. Daraus folgt nun von selbst, daß wir nichts

Nothwendiges von den Dingen wissen. Aus den Sätzen der Kritik folgt aber, daß der Grundsatz dieses Skepticismus falsch sei, indem wir auch das von den Dingen wissen, was zu den Bedingungen ihrer Vorstellbarkeit als wirklicher Gegenstände gehört, welches mithin nicht aus Erfahrung gelernt, und eben darum nothwendig ist, weil es die Bedingung der Vorstellbarkeit aller Gegenstände der Erfahrung ist.

Will man nun den Skepticismus des brittischen Weltweisen gegen Kant retten, so muß man entweder darthun, daß das Resultat der Kritik dem Satze des Skepticismus nicht widerspreche, oder man muß darthun, daß der Satz des Kriticismus (das Resultat der Kritik) nicht aus den angegebenen Prämissen folge, oder man muß erweisen, daß die Prämissen, aus welchen die Kritik folgert, entweder schon durch Hume widerlegt, oder an sich falsch sind.

Daß der erste Fall nicht eintrete, daß also das Resultat der Kritik das dem Skepticismus contradictorisch entgegengesetzte Urtheil sei, das wird wohl zugegeben werden. Daß das Resultat der Kritik nicht aus den Prämissen folge, das hat, meines Wissens, noch kein Vertheidiger des Humischen Skepticismus behauptet. Daß aber die Prämissen der Kritik theils an sich unrichtig, theils Sätze seien, die Hume entweder geläugnet oder schon widerlegt habe, das behauptet der Verfasser des Aenesidemus, und diese Behauptung muß geprüft werden, wenn die Sache ihrer Entscheidung näher kommen soll.

Der Verfasser des Aenesidemus giebt zuerst eine kurze Darstellung des Humischen Skepticismus (Aenes. S. 108 — 117). Diese Darstellung hat den Hauptfehler, daß sie mit keiner einzigen Stelle aus den Schriften des engländischen Philosophen belegt, und nicht einmal mit Citaten versehen ist. Ich enthalte mich daher eines Urtheils über diese, mir keineswegs musterhaft, noch für den Skeptismus vortheilhaft scheinende Darstellung, und halte mich so lange für berechtigt, meine vorhin entworfene Skizze von dem Humischen Lehrgebäude für richtig auszugeben, bis der Verfasser des Aenesidemus mich aus den Schriften dieses Weltweisen eines andern belehrt. Man sieht indessen sowohl aus jener kurzen Darstellung, als aus der längeren, derselben angeschlossenen Note, daß der Verfasser des Aenesidemus für gut, oder wenigstens nicht für unmöglich hält, den Sätzen des Humischen Skepticismus eine andere Stellung zu geben, als dieser ihnen selbst gegeben hat. Hierinn aber bin ich anderer Meinung. Es existirt, soviel ich weiß, kein Lehrgebäude von irgend einem Philosophen, welches kürzer, deutlicher, und durch beide Eigenschaften, bündiger wäre, als das skeptische System des eben so scharfsinnigen als gewandten, und in der Darstellung geübten Hume. Und der Umstand, daß er den Satz des Locke von dem empirischen Ursprung der Vorstellungen annimmt, und seinem Lehrgebäude beifügt, würde mich nicht bewegen, die Anordnung der Sätze umzukehren, denn Hume baut seinen Skepticismus keineswegs auf diesen Lockischen Satz, von dem Ursprunge der Vorstellungen, sondern

der Grundsatz des Humischen Skepticismus ist der Satz von dem empirischen Ursprunge der Urtheile. Es giebt weiter keine Sätze, d. h. Verbindungen der Eindrücke, sagt Hume, als empirische, und diese sind eben deßwegen nicht nothwendig. Das kann mit tausend Beispielen belegt werden. Gesetzt, ihr behauptet etwas von einem Gegenstande, ihr sagt z. B. das Brod ist eine gesunde Speise, und wollt eure Behauptung beweisen, — so beweist ihr dieselbe entweder aus dem Begriffe von Brod (vergeblich a priori) oder ihr beruft euch gleich auf Erfahrung. In dem letztern Falle seid ihr schon da, wo ich euch haben will; ihr sagt, daß euch das Brod oft, daß es euch jederzeit wohlbekommen sei, und darum nennt ihr dasselbe gesund. Das geht recht wohl an, wenn ihr damit nur nicht behaupten wollt, das Brod müsse euch auch in Zukunft wohlbekommen, denn das folgt nicht aus eurer Erfahrung, und ist fürwahr nicht einerlei mit derselben. Eben dies ist aber der Irrthum, den ich euch aufdecke. Beweist ihr euern Satz aus dem Begriff vom Brode, so fodre ich, daß ihr mir euern Begriff mittheilt, und da giebt es zwei Fälle. Entweder nehmt ihr die Eigenschaft der Zuträglichkeit für den Körper in den Begriff von Brod schon als Merkmal auf, oder ihr habt einen Begriff vom Brod, der dieses Merkmal nicht enthält. In dem letzten Fall müßt ihr mir darthun, wodurch ihr berechtigt seid, dem Brod eine Eigenschaft beizulegen, die ihr in dem Begriffe desselben noch nicht denkt, und ihr könnt euch mit nichts rechtfertigen, als mit eurer Erfahrung. Nehmt ihr aber die Zuträglichkeit des Brodes schon in euern

Begriff vom Brode auf, so frage ich euch, mit welchem Rechte ihr das thut, und ihr werdet mir nichts antworten können, oder werdet euch auf das Zeugniß der Erfahrung berufen müssen. — Ihr kommt also jederzeit auf Erfahrung zurück, und diese ist der Grund aller eurer Urtheile über Gegenstände. Eben deßwegen aber ist keines von euern Urtheilen ein nothwendiges, denn die Erfahrung giebt nichts nothwendiges.

Ich gebe daher dem Verfasser des Aeneſidemus sehr gerne zu, was er S. 117 behauptet, daß Hume's Skepticismus nicht auf den Satz des empirischen Ursprungs der Vorstellungen gegründet sei, und daß der brittische Philosoph diesen Satz vielleicht nur deßwegen an die Fronte seines Lehrgebäudes stellte, weil er aus Locke's System in das Publicum als eine Grundwahrheit übergegangen war. Doch ist auch nicht zu vergessen, daß dieser Satz überhaupt gut zu Hume's Empirismus paßt, und seinem System einen sehr reellen Dienst leistet. Er weist nämlich alle Einwendungen und Einwürfe ab, die ein Philosoph, der mit Plato und Leibnitz angeborne (und eben deßwegen nothwendige) Vorstellungen annähme, dem Skepticismus machen könnte. Denn, giebt es nothwendige Vorstellungen, so giebt es auch nothwendige Urtheile, und der Skepticismus liegt in Trümmern. Nimmt man aber an, daß die vermeinten nothwendigen Vorstellungen Ideen (in Hume's Bedeutung des Wortes) sind, und daß jede Idee ein Zusammen-

gesetztes aus Eindrücken ist, so giebt es auch keine Vorstellung, die erweisliche Nothwendigkeit hat.

Der Prüfer des Humischen Systems darf indessen ja nicht vergessen, daß Hume den Satz von dem empirischen Ursprung der Vorstellungen nur annimmt, (als Grundsatz) ihn aber nicht beweist, sondern erläutert. Man gründet sich also auf keinen Satz, welchen Hume widerlegt hätte, wenn man nothwendige Vorstellungen (nicht Urtheile) annimmt, (ebenfalls als Grundsatz); denn man läugnet in diesem Falle nur, was Hume behauptet, man behauptet aber nicht, was Hume widerlegt hat. Und dieser ist selbst Schuld, wenn ein Philosoph, der die Realität nothwendiger Vorstellungen durch gründliche und folgenreiche Erörterungen ins Licht setzen, und erweisen kann, seine Minen von hier aus gräbt, denn von dieser Seite hat sich der Skeptiker nicht hinlänglich beschützt. Und wirklich hat Kant ihn auch hier angegriffen. Denn mit dem Erweis und der Erörterung des Satzes, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung, und daß ohne die Voraussetzung, der Raum sei die Form des äußern Sinnes, die Anwendbarkeit der Geometrie auf wirkliche Dinge nicht zu rechtfertigen sei, hat die Kritik der Vernunft eine Instanz gegen den Grundsatz des Humischen Skepticismus vorbringen können.

Nach dieser kurzen Darstellung des Humischen Skepticismus, versucht der Verfasser des Aenesidemus von S. 118 — 130

die Principien der Kritik vorzutragen, aus welchen, seiner Meinung nach, Hume von Kant widerlegt sein soll, findet aber, daß jener durch dieselben wirklich nicht widerlegt werde, und führt diese Behauptung von S. 131 — 180 aus. Vielleicht darf ich hoffen, daß der Verfasser des Aenesidemus auch meine Darstellung des Kritizismus einer Prüfung würdigt, wenn ich ihm meine Gedanken über seine Darstellung des Streites der Kritik mit dem Skepticismus des brittischen Philosophen hier mittheile.

Es wird von dem Verfasser des Aenesidemus an der Gegenbehauptung der Kritik zweierlei getadelt, daß sie erstlich Sätze als ausgemacht annehme, die Hume bezweifelt, ja gar widerlegt habe (S. 133) und zweitens, daß sie nach einer von ihr selbst verworfenen Schlußart folgere (S. 140.)

Der Verfasser des Aenesidemus giebt nämlich zu, daß es 1) nothwendige synthetische Urtheile in der menschlichen Erkenntniß gebe, (S. 131) die einen unentbehrlichen Bestandtheil dieser Erkenntniß ausmachen, 2) daß die Nothwendigkeit derselben nicht aus Erfahrung abgeleitet werden könne (S. 132); läugnet aber (ebend.) daß man Grund habe, sie aus der ursprünglichen Einrichtung des Gemüths abzuleiten. — Ich will hier beiläufig erinnern, daß der Verfasser des Aenesidemus durch dieses Bekenntniß, selbst ein Gegner von David Hume geworden ist, weil er nothwendige Urtheile zugiebt, die einen unentbehrlichen Bestandtheil der menschlichen Erkennt-

niß ausmachen. Denn eben dieses läugnet, und widerlegt Hume, indem er die für nothwendig gehaltenen Urtheile zwar nicht für unrichtig ausgiebt, indem er aber beweist, daß ihnen keine Nothwendigkeit zukomme, daß sie also, schlechterdings keinen unentbehrlichen Bestandtheil der Erkenntniß ausmachen können, sondern vielmehr Irrthümer sind. Denn als nothwendige Urtheile sind diese Erkenntnisse, nach Hume, falsch. Ein Vertheidiger des Hume darf, außer der Mathematik, gar keine nothwendige Urtheile als Bestandtheile der Erkenntniß zulassen, und, will er recht consequent sein, und seine Sache recht gut machen, so muß er auch die Nothwendigkeit der mathematischen Sätze läugnen; denn erstlich, kann ihnen der bloße Satz des Widerspruchs dieselbe nicht geben, und zweitens, sind die Vorstellungen von Zahlen und Figuren (nach Hume) nur Ideen, *) und keine Eindrücke, sie sind also nicht einmal Vorstellungen von wirklichen Dingen, sondern nur Bilder, die von den

*) „Alle Gegenstände der Untersuchung sind in zwei Classen „eingetheilt, nämlich Beziehungen (Verbindung) der Ideen, „und Thatsachen (Verbindung der Eindrücke). Zur ersten Classe gehören die Sätze der Geometrie, der Algebra und Arithmetik." Hume's eigene Worte. S. Hrn. Tennemanns Uebers. S. 49. Es ist leichter zu begreifen, wie Hume in Ansehung der Mathematik inconsequent sein konnte, als man begreift, wie ihm diese Inconsequenz nicht auffiel, und ihn zu schärferer Prüfung seiner Grundsätze veranlaßte.

Gestalten der Dinge entlehnt, und durch Einbildungskraft zusammengesetzt worden sind.

Das Verfahren, nach welchem die nothwendigen synthetischen Urtheile aus der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens abgeleitet werden, tadelt der Verfasser des Aenesidemus deßwegen, weil man dabei folgende (von Hume geläugnete und widerlegte) Sätze als gültig annehme: 1) daß das, was in der Erkenntniß vorhanden ist, einen Realgrund (eine Ursache) habe; 2) daß der Satz des zureichenden Grundes sowohl von Vorstellungen, und von der subjectiven Verbindung derselben, als auch von Sachen an sich (wirklichen Dingen) und deren objectivem Zusammenhang gelte; 3) daß wir berechtigt seien, von der Beschaffenheit eines Etwas in unsern Vorstellungen auf die objective Beschaffenheit desselben (desselben Etwas) außer uns zu schließen. (S. 132 133).

Bei Prüfung dieser Behauptung kann ich ganz unentschieden lassen, ob Hume die von Aenesidemus in der Kritik gefundenen Sätze geläugnet und widerlegt habe, oder nicht, weil, nach meiner Darstellung des Skepticismus und Kriticismus, der erstere durch Sätze widerlegt wird, die Hume nie geläugnet und widerlegt hat, indem sein Nachdenken gar nicht auf Untersuchung derselben fiel; sondern ich werde es bloß mit dem Verfasser des Aenesidemus zu thun haben, und gegen diesen behaupte ich dann, daß die Kritik auf die von ihm, und, wie er irrig

vorgiebt, auch von Hume geläugneten Sätze gar nicht baue.

Was den ersten Satz betrifft: daß alles in der Erkenntniß Vorhandene einen Realgrund d. h. eine Ursache haben müsse, daß daher, weil nichts anders, als die Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens dieser Realgrund sein könne, die Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens der Realgrund der vorhandenen (nothwendigen) Erkenntniß sei; — so weiß ich gewiß, und jeder sorgfältige Prüfer der Kritik wird das gefunden haben, daß Kant nicht so geschlossen habe. Hätte er so geschlossen, so bewiese freilich alles, was er entdeckt hat, gegen Hume nichts, denn schon der erste Satz des Kantischen Lehrgebäudes, wäre ein von Hume widerlegter (nicht bloß geläugneter) Satz. Kant schließt aber also: „Es ist alles wahr, und nothwendig wahr, „dessen Gegentheil ein Widerspruch gegen etwas Vorhandenes ist." Nun widerspricht, z. B. die Behauptung: der Raum ist etwas andres als die Form des äußern Sinnes, der Vorstellung des Raums (als einer Vorstellung die a) vorhanden b) nothwendig ist, und c) nicht erworben sein kann,): folglich ist wahr, und nothwendig wahr, daß der Raum nichts andres, als die Form des äußern Sinnes ist.

Diesen Obersatz hat Hume nicht widerlegt, und er wird auch wohl von keinem andern Philosophen widerlegt werden, denn er ist ein regulatives Princip der Vernunft, er beweist zwar nicht, er leitet aber und führt auf Be-

weise. Es ist daher mit dem Raisonnement des Aenesidemus S. 143: daß die vorhandene Erkenntniß — vorausgesetzt, sie habe einen Realgrund — auch noch einen anderu Realgrund haben, und z. B. von der Einwirkung der Außendinge auf das Gemüth herrühren könne; gar nichts gegen die Kritik erwiesen, denn die Kritk schließt nicht so: weil die Erkenntnisse einen Grund haben müssen, dieser Grund aber kein anderer sein könne, als die Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens, so u. s. w.

Daß zweitens der Verfasser des Aenesidemus den Satz vom zureichenden Grund, als subjectives (logisches; regulatives) Princip nicht läugnet, daran thut er sehr wohl. Daß er aber behauptet, Kant gebe ihm auch objective Gültigkeit, ja er dehne ihn sogar auf Sachen (Dinge) an sich aus, daran thut er sehr übel. Denn erstlich bedenkt er nicht, daß Kant einen sehr großen Unterschied macht, zwischen dem was objectiv gilt, und zwischen dem, was von Dingen an sich gelten würde, und zweitens hätte ein Prüfer der Kritik wissen sollen, daß Kant sich der Verwechselung constitutiver und regulativer Principien fast eben so unmöglich schuldig machen kann, als daß David Hume seinem Empirismus untreu werden konnte. Denn wenn ein Mann von ungewöhnlicher Denkkraft einmal dahin gekommen ist, daß er den Unterschied gewisser Sätze und Gedankenreihen, so hell sieht, als jener den Unterschied zwischen regulativen Principien, die bloß subjectiv gelten, (wie der Satz vom zureichenden Grunde) von constitutiven

Gesetzen und dieser den Unterschied empirischer und nicht empirischer Sätze einsah, so kann der Psychologe beinahe eine Wette eingehen, daß ein solcher hierinne nicht inconsequent sein wird, so nothwendig er auch im Uebrigen den Bedingungen der Menschlichkeit unterworfen sein mag.

Wohl aber zeigt sich bei jeder Gelegenheit, daß der Verfasser des Aenesidemus nicht genug darauf geachtet hat, welchen Unterschied Kant, zwischen dem Objectivgültigen, und zwischen dem, was von Dingen an sich gelten soll, macht. Dies beweise ich sowohl aus dem Begriff des Skepticismus, der dem Verfasser des Aenesidemus eigen ist, als auch aus dem Vorwurfe, welchen er hier dem Verfasser der Kritik macht. Ist nämlich der Skepticismus nichts andres (S. 24), als die Behauptung: „daß die Philosophie über das Dasein, oder Nichtsein und über die Eigenschaften der Dinge an sich, noch nichts gewisses festgesetzt habe;" so ist Kant ein weit größerer Skeptiker, als Aenesidemus, denn jener behauptet nicht nur, sondern er beweist, daß nicht nur bisher nichts über diese Materie ausgemacht worden sei, sondern daß auch von Menschen hierüber niemals etwas ausgemacht werden könne. Wie hätte daher der Verfasser des Aenesidemus den Verfasser der Kritik unter die dogmatischen, sich selbst aber unter die protestirenden Philosophen rechnen können, da Kant in der That protestirt, läugnet, und die Unmöglichkeit von dem demonstrirt, was, wie Aenesidemus behauptet, nur bisher noch nicht geschehen ist, wenn er

nicht geglaubt hätte, Kenntniß der Dinge an sich, und objectiv gültige Kenntniß sei einerlei? Das ist aber, nach der Kritik der Vernunft, ganz gewiß nicht einerlei (s. z. B. Kritik der reinen Vernunft Vorrede XXVII.), und man kann demonstrirte und vollständige, folglich ganz vollkommene objective Erkenntniß (Erkenntniß von Dingen, als Erscheinungen) haben, ohne auch nur im mindesten zu wissen, wie ein Ding an sich beschaffen sei.

Gesetzt daher, der Verfasser der Kritik habe, durch den Satz vom zureichenden Grunde geleitet, die Gründe (Bedingungen) der objectiv gültigen Erkenntniß aufgefunden, so hat er keinen unerlaubten Gebrauch von dem Satze des zureichenden Grundes gemacht, und hat, wie dieses aus seinen Behauptungen offenbar ist, nicht aus diesem Satze bewiesen, sondern unter Leitung desselben, die Sätze gefunden, aus welchen er seine Behauptungen erweisen konnte.

Was den dritten Satz betrifft: daß wir berechtigt wären, von der Beschaffenheit eines Etwas in unsern Vorstellungen auf die objective Beschaffenheit desselben (desselben Etwas) außer uns zu schließen; so gestehe ich, daß er mir zu unbestimmt ausgedrückt scheint, als daß ich eine Prüfung desselben versuchen möchte. — Hat dieser Satz folgenden Sinn: wir sind nicht berechtigt einem Gegenstande außer uns die Eigenschaften beizulegen, welche ihm in der Vor-

stellung, die wir von ihm haben, zukommen; so hätte der Verfasser des Aeneſidemus dieſen Satz erläutern und beweiſen ſollen, denn er bedarf beides im hohen Grade, und ich erinnere nur dagegen, daß wir allerdings berechtigt ſind, einem äußern Gegenſtande diejenigen Eigenſchaften beizulegen, welche er in unſrer Vorſtellung hat, und ohne welche er weder als Gegenſtand noch als äußerer Gegenſtand vorgeſtellt werden könnte. Dies iſt ein analytiſcher Satz, den ich nicht zu beweiſen brauche.

Doch alles andere bei Seite geſetzt, ſo hat, nach dem Vorgeben des Aeneſidemus S. 140, der Schluß, welcher das Modell des ganzen Gedankengangs des Verfaſſers der Kritik iſt, einen Fehler in der Form, er hat nämlich vier Hauptbegriffe, und iſt folgender:

Was ſich nur auf eine einzige Art von uns als möglich vorſtellen läßt, das kann auch nur auf dieſe einzige Art möglich ſein:

Die nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile in unſrer Erkenntniß laſſen ſich nur allein dadurch von uns als möglich vorſtellen, daß wir ſie als aus dem Gemüthe und aus deſſen a priori beſtimmter Handlungsweiſe herrührend anſehen:

Alſo können auch die nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile in unſrer Erkenntniß nur aus dem Gemüthe und

aus dessen a priori bestimmter Handlungsweise wirklich entsprungen sein.

Vorausgesetzt, daß in dem Obersatze die Worte: für uns, vor den zwei letzten Worten nicht absichtlich weggelassen worden sind, und daß überhaupt der ganze Schluß nur zufälliger Weise etwas unbestimmt ausgedrückt worden ist, so ist er mit folgendem Schlusse einerlei:

Etwas Vorhandenes, dessen Existenz der Mensch nur auf einzige Art als möglich vorstellen kann, existirt für den Menschen auch nicht anders, als auf diese einzige Art;

Nun kann der Mensch sich das Dasein der nothwendigen synthetischen Urtheile nicht anders als möglich vorstellen (d. h. der Mensch kann den Ursprung [die Bedingung, nicht die Ursache] der vorhandenen nothwendigen synthetischen Urtheile nicht anders vorstellen) als daß sie aus der Einrichtung des Erkenntnißvermögens herrühren:

Folglich existiren die vorhandenen nothwendigen synthetischen Urtheile für den Menschen auch nicht anders, denn als aus der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens herrührende (d. h. nicht: als Wirkung herrührende, sondern nur: zu erklärende) Erkenntnisse. — Die Formel für diesen Schluß ist folgende:

Was der Mensch nicht anders denken kann, als auf die gewisse Art, das existirt für ihn auch nicht anders

als auf diese gewisse Art. Nun kann der Mensch Etwas (die Existenz der nothwendigen Urtheile) nicht anders denken begreifen, erklären) als auf diese gewisse Art; folglich existirt dieses Etwas (die nothwendigen Urtheile) für den Menschen auch nicht anders, als auf diese gewisse Art.

Ich sehe in der That nicht, daß dieser Schluß ein Paralogismus wäre, wenn man nur in den Ausdrücken behutsam ist, welches freilich sein muß, und worinne Kant auch nie gefehlt hat. Der Verfasser des Aenesidemus konnte aber durch seinen unrichtigen Begriff von objectiver Realität der Erkenntniß, leicht verführt werden zu glauben, Kant könne seinen Gedankengang nicht in den Schluß bringen, in welchen er von mir gebracht worden ist, da es scheint, als verliere durch diese Einkleidung die menschliche Erkenntniß ihre objective Realität, und werde zu etwas bloß Subjectivem gemacht. Dies ist aber nicht, denn das objective in unsrer Erkenntniß ist nichts anders als: die Bedingung der Vorstellbarkeit eines Dinges, als eines Gegenstandes (Objects). Diese Bedingung ist zwar insoferne subjectiv, weil sie in der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens gegründet ist, allein dieses Erkenntnißvermögen kömmt erstens allen Menschen zu, und zweitens ist es die Bedingung der Vorstellbarkeit der Objecte, d. h. wir sind ganz sicher, daß uns kein Gegenstand vorkommen werde, der die Eigenschaften nicht hätte, die er in dem Augenblicke empfängt, als er von uns vorgestellt wird.

Mit dem von Kant selbst gerügten Paralogism der reinen Vernunft hat der angeführte Schluß in der That gar keine Aehnlichkeit, und der Verfasser des Aenesidemus hätte dem Königsbergischen Weltweisen eine so in die Augen fallende Uebereilung nicht Schuld geben sollen. Der transscendentale Paralogismus heißt (nach Krit. der reinen Vern. S. 410) also: Was nicht anders, denn als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, denn als Subject, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders denn als Subject gedacht werden; also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Die Unrichtigkeit dieses Schlusses deckt Kant selbst auf, indem er zeigt, daß das Wort denken hier in zweierlei Bedeutung genommen wird; denn kleidet man den Schluß in andere Ausdrücke ein, so fällt das Falsche an demselben gleich in die Augen. Z. B. ein in der Anschauung gegebenes Ding, welches nicht anders, denn als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, denn als Subject, und ist also Substanz. Nun ist das denkende Wesen ein solches in der Anschauung vorkommendes Ding, welches nicht anders, denn als Subject gedacht werden kann; folglich existirt das denkende Wesen auch nicht anders, denn als Substanz. — Man sieht auf den ersten Blick, daß der Untersatz falsch ist, denn das denkende Wesen kömmt nie in der Anschauung vor, folglich ist es auch nicht Substanz; denn nicht alles, was nur Subject ist, ist Substanz, son-

dern das ist Substanz, was an den (gegebenen) Gegenständen nur Subject und niemals Prädicat ist.

Ich hoffe hiemit denjenigen, die das Studium philosophischer Systeme zu ihrem Berufe rechnen, abermals eine Veranlassung gegeben zu haben, den Skepticismus, entweder mit neuen Gründen zu versehen, oder einzugestehen, daß er, so wie ihn Hume aufgestellt hat, durch die Kritik gestürzt sei. Das Vorgeben einiger Philosophen, daß Hume durch die Kritik nicht widerlegt sei, und an dem Aenesidemus einen unbezwinglichen Vertheidiger gefunden habe, ist in der That kaum begreiflich, und sie haben Unrecht, dasselbe ohne Beweis hinzuwerfen, da die Prüfung des Humischen Systems durch Hrn. Prof. Jakob ihnen im Weg steht, die in der That eben so gründlich als nachdrücklich ist, und bei jenem Vorgeben durchaus nicht ignorirt werden sollte. Man decke Blößen an jener Widerlegung auf, ehe man vorgiebt, die Kritik habe nichts gegen Hume ausgerichtet. Eine andere Frage ist freilich, ob der Skepticismus überhaupt durch die Erscheinung des Aenesidemus gewonnen habe. Aber auch diese Frage darf ich getrost mit Nein beantworten, ohne dem Verfasser desselben zu nahe zu treten. Denn, so viel ich sehen kann, wollte er in dieser Schrift keinen neuen Grund des Skepticismus angeben, sondern nur den Humischen Skepticismus retten. Es wird ganz gewiß für die Wahrheit gut sein, den Verfasser des Aenesidemus darauf aufmerksam zu machen, daß Hume's System nicht zu retten sei. Denn das heißt, denselben zu neuer Begründung

des Skepticismus auffodern, und wenn er ihm diese giebt, so wird auch die Wahrheit, wenigstens an Licht gewinnen, denn es ist gut und nothwendig, daß sie von allen Seiten beleuchtet werde, wozu eine gründliche Prüfung eines skeptischen Systems vortreflich dient. Ueberredet man sich aber, das Lehrgebäude des brittischen Philosophen bedürfe nur einer Reparatur, so wird man seine Zeit mit einem Geschäfte verderben, das nicht belohnt wird, und den Zuschauern am Ende zum Lachen dient. Denn Hume war wirklich einer der Wenigen, die nichts zu thun übrig lassen, und nicht nur über ihre Entdeckung, sondern auch über die Darstellung und Einkleidung derselben lange berathschlagen, ehe sie dieselben als System ins Publicum bringen.

Dagegen ist der Gedankengang Hrn. Salomon Maimon's, der ebenfalls das skeptische System vertheidigt, in der That neu, und beobachtenswerth. Dies würde er aber noch mehr sein, wenn Hr. Maimon auch die geringen Berührungspunkte, die er mit Hume hat, aufgeben wollte, denn er lehnt sich ganz gewiß auf eine schon geborstene Stütze. Indem nämlich Hr. Maimon das Factum läugnet, daß wir Erfahrungen haben, d. h. daß wir durch Kategorieen ein empirisch gegebenes Mannichfaltiges verbinden, welches Kant als ausgemacht annimmt, will er die Erfahrungsurtheile, die man ihm als Beispiele angiebt, daß das Holz vom Feuer verbrannt werde u. d. gl. (nach S. 51. seiner Streifereien) mit Hume für keinen Verstandesbegriff gelten lassen, sondern für Producte der Ideenassociation er-

klären. Dies hätte er nun gar nicht nöthig, da er selbst an andern Orten (besonders in der Logik) andere Gründe angiebt, warum die angeblichen Erfahrungssätze keine solchen sind, und es wäre besser, Hume'n ganz aus dem Spiele zu lassen, da dieser Philosoph für Hrn. Maimon nichts beweist, und nichts würde beweisen wollen. Hr. Maimon nimmt hier an, Hume halte das Urtheil für ein Product der Ideenassociation, welches von demjenigen gefällt wird, der bei Verbrennung des Holzes Augenzeuge ist. Allein, dies hat Hume nirgends behauptet. Im Gegentheil gesteht er diesen Urtheilen, welche er Verbindung der Eindrücke (Thatsachen) nennt, ihre Realität zu. Nur behauptet er daß keines von diesen, an sich richtigen Urtheilen, Nothwendigkeit habe, und zeigt, daß man die vorgeblich nothwendigen Urtheile, auf solche, bloß gewisse gründen müsse, um sie zu beweisen, wodurch dieselben nun zwar als richtige, keineswegs aber als nothwendige Urtheile bewiesen werden könnten.

Doch braucht, wie gesagt, Hr. Maimon diese Stütze nicht, und ich will auch nicht vorgeben, als sei etwas gegen ihn gewonnen, wenn ihm dieselbe entzogen worden ist.

Der Skepticismus dieses Philosophen hat zwei sehr auffallende Resultate, daß nämlich

erstens die Kategorieen nur auf ein a priori gegebenes Mannichfaltiges anwendbar sind, (Logik S. 325.)

zweitens daß die Ideen und regulativen Principe, welche die Kritik der Vernunft aus der Einrichtung der Vernunft herleitet, bloß in der Einbildungskraft gegründete Vorstellungen sind.

Die Gründe dieser Resultate, und also die Grundsätze seines Skepticismus, hat Hr. Maimon in seinem Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens (Berlin, 1794.) vorgetragen; und ein Prüfer dieses Skepticismus hat die Pflicht, dieses Werk zu studiren und sich eigen zu machen. Da ich nun gestehen muß, daß es mir nicht gelungen ist, durch die neue, mir etwas unbestimmt scheinende Terminologie hindurch zu dringen, so würde ich ungerecht sein, wenn ich diese wenigen, hier vorzutragenden Bemerkungen gegen Hrn. Maimons Skepticismus, eine Prüfung oder gar eine Widerlegung derselben nennen wollte. Ich erkläre vielmehr ausdrücklich, daß ich dies nicht unternehmen will, und daß alles, was ich sagen werde, nicht gegen das System dieses Philosophen gerichtet sei, sondern, ich betrachte die Richtung, welche sein Nachdenken genommen hat, nur problematisch, nur als etwas, worauf ein Mann von Kopf fallen könnte, und theile hierüber meine Gedanken mit. Non ingeniorum aut facultatum inducitur comparatio, sed viae; nosque non judicis, sed indicis personam sustinemus, wie Baco sagt.

Herr Maimon läugnet also, daß die Kategorieen auf ein a posteriori gegebenes Mannichfaltiges angewandt

werden, welches Kant behauptet, indem er Erfahrung als etwas wirkliches annimmt, dessen Möglichkeit er zeigen will. Der Satz des Hrn. Maimon kann nun einen doppelten Sinn haben. Es kann in demselben entweder geläugnet werden, daß es uns gar niemals einfällt, die Kategorieen auf ein empirisch gegebenes Mannichfaltiges z. B. auf Feuer und Holz, anzuwenden, oder: daß wir dies zwar thun, aber keinen haltbaren Grund dazu haben. Daß Hr. Maimon seiner Behauptung den erstern Sinn nicht geben wird, glaube ich annehmen zu dürfen, und setze daher voraus, er läugne nur, daß wir Grund haben zu behaupten, das Feuer verzehre das Holz. Ist aber diese Interpretation richtig, so ist Hr. Maimon, meines Erachtens, kein Gegner der Kritik, denn diese will den Innhalt der Erfahrungsurtheile wohl keineswegs in Schutz nehmen und vertheidigen, sondern nur die Form derselben. Die Kritik ist gerettet, wenn Hr. Maimon zugiebt, daß wir die Kategorieen, z. B. die Kategorie der Causalität, wirklich anwenden, d. h. daß wir sagen: dies oder jenes steht im Verhältniß der Ursache und Wirkung zu einander. Ob wir recht haben, ob wir nicht zu voreilig urtheilen, ob wir uns nicht irren, das untersucht die Kritik nicht, und braucht sie nicht zu untersuchen. Genug, daß im gemeinen Leben die Anwendung der Kategorieen auf ein empirisch gegebenes Mannichfaltiges vorkömmt, daß die Menschen empirische Gegenstände wirklich in ein Causalverhältniß setzen, d. h. daß sie behaupten, ihr Urtheil gelte objectiv. Es ist der Kritik nur darum zu thun, daß die Regel im Gebrauch sei; ob

die Subsumtion unter diese Regel richtig sei, das ist eine Frage, deren Untersuchung so weit von der Absicht der Kritik entfernt liegt, daß man ihr keinen Vorwurf darüber machen darf, für die Subsumtion (die überhaupt keine Regel als höchste Bedingung haben kann) keine Regel angegeben zu haben.

Jeder von uns wird doch wenigstens zwei vorhandene Gegenstände in ein Causalverhältniß setzen; und selbst Hr. Maimon wird zugestehen, daß Er Verfasser seiner Logik sei, d. h. daß sich seine Logik zu Ihm verhalte, wie Wirkung zur Ursache. Und giebt er dieses zu, so wendet er die Kategorie der Causalität an, gesetzt auch, daß er sich irre, und daß ein, ihm selbst unbekannter Genius, ihm die Materie seines Buchs eingegeben, und sogar die Hand beim Aufschreiben derselben geführt habe; in welchem Falle nun zwar nicht Hr. Maimon, sondern dieser Genius Verfasser der Logik wäre; der nun aber eben deßwegen mit die Logik im Causalverhältniß stünde.

Sobald der Urtheilende nur behauptet, die Verbindung, die in seinem Urtheil enthalten ist (weil es ein Urtheil ist) sei deßwegen vorzunehmen, weil die Gegenstände verbunden sind, so wendet er eine Kategorie an, und es thut nichts zur Sache, ob er sich irrt oder nicht. Genug, er weiß, daß Er nicht willkürlich und bloß subjectiv urtheile, sondern daß sein Urtheil durch die Beschaffenheit des Gegenstandes gerechtfertigt werde, folglich objectiv gelte. Daß

das, was jeder Urtheilende für objectiv gültig hält, auch jederzeit objectiv gültig und also nothwendig wahr sein müsse, dies zu behaupten, hat die Kritik nie versucht; denn ob sie gleich behauptet, das objectiv Gültige sei eben deßwegen auch nothwendig wahr, so hat sie doch nirgends vorgegeben, als wüßte sie, was an den empirisch gegebenen Gegenständen das objectiv Gültige ist. Es bleibe daher immer unentschieden, ob die Wärme des Feuers das Holz verzehre, ja es werde sogar durch neue Entdeckungen in der Chemie ausgemacht, daß die Wärme die Ursache von dem Verzehren des Holzes nicht sei, sondern daß das letztere durch ein anderes im Feuer vorhandenes Ingrediens verzehrt werde: so wird im letztern Fall wie in den erstern, Feuer und Holz in ein Causalverhältniß gesetzt, das Urtheil ist objectiv, ist seiner Form nach nothwendig, und der Satz (oder die Kategorie) der Causalität wird angewandt. Dies nur will die Kritik zugestanden haben. Dieses Factum nennt Kant die Erfahrung, deren Möglichkeit er zeigen wollte.

Warum mag aber wohl Hr. Maimon, indem er die Anwendbarkeit der Kategorieen, und eben deßwegen auch die Anwendbarkeit der Grundsätze des reinen Verstandes auf ein empirisch gegebenes Mannichfaltiges läugnet, sich immer nur an die Kategorie der Causalität gehalten haben, da es noch so viele andere giebt? Warum giebt er kein Beispiel von unrichtiger Anwendung einer der mathematischen Kategorieen, namentlich der Kategorieen der Quantität, und des Axioms der Anschauung? Werden diese Kategorieen, wird

dieſes Axiom (dieſer Grundſatz des reinen Verſtandes) nach der Ueberzeugung des Hrn. Maimon auch nicht auf ein empiriſch gegebenes Mannichfaltiges angewandt? Setzt kein Menſch den Satz: daß jedes in der äußern Anſchauung vorkommende Ding eine (extenſive) Größe ſei, als gewiß voraus, und ſoll oder darf man ihn nicht annehmen? Behaupte ich etwas irriges, wenn ich annehme und zu erweiſen ſuche, jeder Menſch, er lebe wo er wolle, könne mit der Elle gemeſſen werden? Iſt aber die Anwendung der mathematiſchen Kategorieen ein Factum, und ein von Hrn. Maimon nicht verworfenes Factum, ſo iſt ſein Vorgeben: es werde keine Kategorie in der Erfahrung angewandt, (d. h. man könne keine Kategorie mit Grunde und mit vollkommner Gewißheit anwenden) als ein allgemeiner Satz, ſogleich widerlegt, denn die Kategorieen der Quantität werden gewiß auf eine Weiſe in der Erfahrung (z. B. in der angewandten Mathematik) angewandt, die Hr. Maimon ſchwerlich ungegründet nennen würde.

Herrn Maimon's Skepticiſmus iſt alſo in der That nicht gegen die Kritik der reinen Vernunft gerichtet; er ſtreitet vielmehr gegen eine gewiſſe Claſſe von Gelehrten, die man empiriſche Dogmatiker nennen müßte, weil ſie behaupten, eine beſtimmte Erfahrung habe abſolute Gewißheit. Denn dieſes kann nie erwieſen, und ſollte deßwegen auch nicht behauptet werden. Wenn daher ein Phyſiker z. B. behauptete, es werde niemals ein anderer Grund von dem ſchnelleren Fall der ſpecifiſch ſchwe-

ren, und von dem langsameren Falle der specifisch leichteren Körper entdeckt werden, als nur die Luft; so ist dies ein Vorgeben, das nicht bewiesen werden kann, und diesem steht der Skepticismus des Hrn. Maimon entgegen. Unter dieser Classe von Naturkündigern steht aber Kant ganz gewiß nicht, und er hat nirgend eine Behauptung geäußert, deren Grund durch Hrn. Maimon's gegründeten Einwurf umgestürzt würde.

Was nun den zweiten Satz des Skepticismus dieses Philosophen betrifft, daß nämlich die Ideen und regulativen Principien, Producte der Einbildungskraft, nicht aber der Vernunft seien; so muß ich über denselben eine Anmerkung machen, die auch zum Theil den erstern Satz dieses Skepticismus treffen wird. Es ist mir nämlich unbegreiflich, wie sowohl Hume als Hr. Maimon keinen Unterschied unter den so verschiedenen Urtheilen gefunden haben, welche sie für Ausgeburten der Phantasie halten, indem sie dieselben nach dem Gesetze der Ideenassociation erklären wollen. Man erklärt bekanntlich eine Verbindung von Vorstellungen (welche der Psychologe nie ein Urtheil oder einen Satz nennen wird, wie Hume und Maimon thun müssen) aus der Ideenassociation, wenn der Vorstellende, — welcher kein Wahnwitziger sein muß — selbst weiß, daß diese Verbindung nicht objectiv gelte, sondern daß sie nur subjectiv, wiewohl von seiner eigenen Willkür unabhängig, vor sich gehe; er wisse nun übrigens die veranlassende Ursache dieser Verbindung, oder er wisse sie nicht. Ein Mensch, in welchem durch das Wort Schwerdt

die Vorstellung von einem Missethäter, bei dessen Enthauptung er Zuschauer war, jederzeit erweckt wird, der also dies Wort nicht aussprechen, ein Schwerdt sich nicht vorstellen kann, ohne den Enthaupteten zugleich mit vorzustellen, urtheilt deßwegen nicht: das Schwerdt ist die Ursache des Enthaupteten; welches so viel hieße, als: das Schwerdt ist der Vater des Enthaupteten; obgleich beide Vorstellungen jederzeit in seinem Bewußtsein auf einander folgen. Der einfältigste Mensch wird zwischen einer Verbindung der Vorstellungen unterscheiden, die ein Urtheil ist, und zwischen der, die nach dem Gesetze der Einbildungskraft entsteht. Denn bei dem Urtheile ist sich der Mensch einer Thätigkeit bewußt, Er urtheilt; bei Verbindung der Vorstellungen durch Einbildungskraft ist der Mensch leidend, und weiß, daß er sich leidend verhält.

Diese zwei, im Bewußtsein als so sehr verschieden angekündigten Arten von Verbindung müssen nun die Philosophen für einerlei halten, welche die (vielleicht falschen und irrigen) Wahrnehmungen und Erfahrungen, deßgleichen auch die regulativen Principien und Ideen, für Producte der Einbildungskraft ausgeben, und ihre Verbindung aus dem Gesetze der Ideenassociation erklären wollen. Der Satz: das Holz wird von dem Feuer verzehrt, müßte im Bewußtsein dessen, der ihn ausspricht, so viel heißen, als: ich kann mir kein Feuer vorstellen, ohne auch Holz mit vorzustellen, welches von demselben verzehrt wird. — Jeder sieht ein, daß dies der Innhalt des erwähnten Erfahrungsurtheils ganz ge-

wiß nicht sei, indem unter den Hunderttausenden von Menschen, die dieses Erfahrungsurtheil aussprechen, wohl kein einziger ist, der kein Feuer ohne das dadurch verzehrte Holz vorstellen kann, indem wir Fette, Oel, Kohlen u. d. gl. brennen sehen, und ein Feuer ohne Holz uns nichts seltenes ist. Und doch habe ich den Innhalt eines sogenannten Urtheils der Einbildungskraft, (einer durch Einbildungskraft zusammengebrachten Verbindung) nur zur Hälfte angegeben. Denn jeder Mensch, der sich einer nach dem Gesetz der Ideenassociation zu erklärenden Verbindung von Vorstellungen bewußt ist, täuscht sich nicht nur nicht, daß er diese Verbindung etwa für objectiv gültig hielte, sondern er weiß und gesteht, daß sie nicht objectiv gültig sei, sondern nur bei ihm, nur in seinem Bewußtsein, (wiewohl ohne sein Zuthun) anzutreffen sei. Dieser Gemüthszustand ist gerade das Gegentheil von dem, in welchem wir uns bei einem Erfahrungsurtheil befinden. Denn da wissen und behaupten wir, daß die Verbindung der Vorstellungen objectiv gültig sei, daß wir nicht allein die Gegenstände so verbunden vorstellen, sondern daß jeder Andere, der dieselben verbunden vorstellt, sie in eben dieser Verbindung vorstellen müsse; daß niemand z. B. sagen könne; das Verbrennen des Holzes geht vor der Flamme vorher sondern daß er sagen müsse: die Flamme ist eher da, als der Zustand der Auflösung des Holzes.

Und eben dieses Bewußtsein der Nothwendigkeit unterscheidet die Ideen von den Dichtungen

der Einbildungskraft; das Ganze der Vernunft, von dem Ganzen der Phantasie; die moralische Welt von dem Paradiese der Türken, den Weisen der Stoiker von dem Charakter der Personen in einem Dichterwerke. Der Stoiker, der einen Abriß von dem vollkommenen Menschen gab, wie er sich denselben dachte, wußte sehr wohl, daß nicht seine Willkür den Pinsel führte, sondern daß er einem Tugendhaften das zu Eigenschaften geben müßte, was er ihm gab. Ein Dichter, der einen Charakter zeichnet, weiß, daß es bei ihm steht, denselben so oder anders zu zeichnen; er weiß, daß alles, was er zusammengesetzt, nichts nothwendig beisammen Befindliches, sondern nur von ihm (willkürlich) zusammengebracht ist. — Eben so ist jeder von uns sich bewußt, daß das Princip, die Natur thue keinen Sprung, nicht in seinem Kopfe allein geschrieben stehe, sondern daß jeder Andere dasselbe auch anerkennen müsse, und man weise ohne Bedenken eine Theorie oder eine Hypothese zurück, welche die Naturerscheinungen nicht anders als gewaltsam und unvorbereitet vor sich gehend, erklären könnte. Eine sogenannte Regel der Einbildungskraft aber, ein Feenland, ein Arkadien, erkennt man ohne Mühe, als das, was es ist, man muthet keinem zu, sich dasselbe als nothwendig, und gerade so vorzustellen, wie wir es vorstellen, sondern wir wissen, daß die Vorstellung desselben etwas Beliebiges sei. Dies ist der Fall nicht bei einem Princip der Vernunft, und es hängt z. B. gar nicht von uns ab, ob der Tugendhafte, dessen Bild uns vorschwebt, ein ihm anvertrautes Gut unterschla-

gen kann oder nicht, sondern wir wissen ganz gewiß, daß er dies nicht könne.

So scheint mir dann der Skepticismus des Hrn. Maimon, den Lehren der Kritik der reinen Vernunft gar keinen Eintrag zu thun, sondern daß die Sätze, die man diesem Philosophen als richtig zugestehen muß, ihren Nutzen nur dann leisten, wenn ein schädlicher Empirismus aufkommen, und das, was bisher, durch Erfahrung erprobt, für richtig gilt, als nothwendig und absolut gültig anpreisen wollte; vor welchem Fehlschluß der gründliche Teutsche sich hoffentlich hüten wird.

III.

Ueber
die Verbindung der Seele mit dem Körper.

Man setzt gewöhnlich, als aus der Erfahrung sattsam bekannt, voraus, daß die Seele in einer gewissen Verbindung mit dem Körper stehe, und man giebt sich nur Mühe, begreiflich zu machen, wie diese Verbindung möglich sei. Allein, die größte Schwierigkeit liegt nicht sowohl darinn, daß man auf die Frage, ob und wie eine solche Verbindung möglich sei, die Antwort nicht finden kann, als vielmehr darinn, daß man gar nicht sogleich absieht, was mit jener Frage selbst eigentlich gemeint werde.

Es läßt sich von der Seele kein anderer Begriff voraussetzen, wenn wir, wie billig, nicht etwas Auszumachendes als ausgemacht voraussetzen wollen, als der, daß sie Etwas sei, was vorstellt, fühlt, und strebt. Diesem Begriff zufolge ist die Existenz dessen, was Seele sein soll, freilich etwas ganz Unbezweifeltes. Ich selbst bin etwas, was vorstellt, fühlt, und strebt; ich selbst bin also eine Seele.

Ich bin aber auch mehr noch, als Seele, ich bin auch ein Körper, denn ich habe eine Figur, und bewege mich im Raum. Ich bin also eine Seele und ein Körper zugleich; ich fasse Beides in Eins zusammen, und sage: ich bin ein Mensch. — Ich bin ohne Zweifel Einer und kein Gedoppelter. Ich bin Ein und eben dasselbe Ding. Ich bin nicht Zwei, ich bin Ich, nicht Ich und Du zugleich. Ich bin Seele, wiefern ich vorstelle, fühle, und strebe. Ich bin Körper, wiefern ich mich ausbreite und bewege im Raum. Beides thue Ich; beides thut also ein und eben dasselbe Ding. Seele und Körper sind folglich nicht zwei Dinge, sondern zwei Namen Eines Dinges, wiefern dieses Eine Ding — Ich als Mensch — in verschiedner Rücksicht betrachtet wird.

Sind aber Seele und Körper nicht zwei Dinge, sondern nur zwei Namen Eines Dinges, so kann auch von einer Verbindung und von einer besondern Art der Verbindung zwischen beiden gar nicht die Rede sein. Die Frage nach der Verbindung zwischen Seele und Körper ist also gar nicht zu beantworten: nicht als ob die Antwort nur nicht zu

finden wäre; sondern weil auf eine Frage, die nach Nichts fragt, überhaupt Nichts zu antworten ist. Jene Frage fragt nach Nichts, denn sie fragt nach einer Verbindung ohne Verbundnes, sie setzt ein Unmögliches als möglich voraus, sie fordert, ein Widersprechendes aufzuzeigen, und ein Widersprechendes ist denn doch nicht Etwas, sondern Nichts?

Wenn demnach überhaupt noch nach einer Verbindung zwischen Seele und Körper gefragt werden kann, so muß wenigstens durch diese Frage etwas ganz anderes gemeint werden, als man auf den ersten Blick meinen sollte. Es kann nicht die Rede sein, von einem Verhältnisse, worinn zwei Dinge zu einander stehen; denn es sind nicht zwei Dinge, sondern es ist nur Ein Ding vorhanden: es kann also nur die Rede sein von einem Verhältnisse, worinn zwei entgegengesetzte Zustände, oder zwei entgegengesetzte Systeme von Zuständen, Eines Dinges zu einander stehen. Meine Zustände, wiefern ich mich als Körper betrachte, sind ohne Zweifel meinen Zuständen, wiefern ich mich als Seele betrachte, völlig entgegengesetzt. Die letztern gehen in mir, die erstern gehen nicht in mir, sondern außer mir vor. Hier ziehe ich etwas Fremdes in meine Sphäre, dort habe ich es nur mit dem, was schlechthin mein ist, zu thun.

Es dringt sich freilich sogleich die Frage auf: wie kann ich aus mir selbst herausgehn, und etwas Fremdes zu etwas Meinigem machen? Allein wir können diese schwierige Frage

vor der Hand umgehen, und uns mit der Thatsache, die keinem Zweifel unterworfen ist, begnügen.

Die Frage wäre also eigentlich die: ob meine innern und meine äußern Zustände in einseitiger, auch wohl gar in wechselseitiger Verbindung mit einander stehn; ob sie auf einander Einfluß haben; ob innere Zustände Ursache von äußern, und diese von jenen sein können; und, wenn es so ist, wie dies wohl möglich sei?

Auf den ersten Theil dieser Frage liegt die Antwort ganz in der Nähe. Die Erfahrung entscheidet für einen wechselseitigen Einfluß meiner äußern und innern Zustände. Es ist nichts alltäglicher, als die Erfahrung, daß äußere Zustände, wie ein Druck, ein Stoß, ein Hieb, ein Schnitt, ein Reiben, ein Kitzeln, ein Brennen, daß diese und unzählige andere — gewisse innere Zustände, als Empfindungen, Reflexionen, Vergnügen und Schmerz, Begierde und Abscheu, nach bestimmten Regeln unausbleiblich nach sich ziehen; und daß auch umgekehrt innere Zustände, wie Begierden, Neigungen, Leidenschaften, Affecten, Entschließungen — gewisse äußere Zustände, Veränderungen und Bewegungen, nach unwandelbaren Gesetzen beständig hervorbringen. Es findet also unwidersprechlich eine Gemeinschaft statt unter den innern und äußern Zuständen des Menschen, und die Fortdauer dieser Gemeinschaft ist das Leben, so wie das Ende derselben der Tod.

Allein durch die Erkenntniß der Wirklichkeit ist die Möglichkeit noch nicht eingesehen, mithin der andere Theil der obigen Frage noch nicht beantwortet. Dieser ist aber auch nicht ganz leicht zu beantworten. Die Schwierigkeit ist folgende:

Man sieht nicht ab, wie innere und äußere Zustände sich gegenseitig treffen können, da ihre Sphären sich ganz entgegengesetzt sind. Das Aeußere liegt irgendwo im Raum, das Innere ist in keinem Punkt des Raumes zu finden, es ist nirgends anzutreffen. Wie, fragt man also, mag es zugehn, daß das, was irgendwo ist, Einfluß gewinnt auf das, was nirgends ist? und wie mag es wiederum das, was nirgends ist, anfangen, um seinen Einfluß dem, was irgendwo ist, fühlbar zu machen? wie mögen sich zwei Dinge treffen, wovon das eine überall nicht anzutreffen ist? wenn nirgends ein Bewegendes zu finden ist, ist dann nicht vielmehr kein Bewegendes, als ein Bewegendes vorhanden? und wie mag ein Stoß, ein Druck sich äußern, wenn nirgends Etwas vorhanden ist, was gestoßen und gedrückt werden kann? ist eine Bewegung ohne Bewegendes und eine ohne Bewegtes nicht unter allen Unbegreiflichkeiten die erste?

Die Schwierigkeit beruhet mithin darauf, daß ein Inneres und ein Aeußeres wechselseitig auf einander Einfluß haben, d. h. in Gemeinschaft mit einander stehen sollen, da sie doch Nichts mit einander gemein haben, sondern sich völlig entgegengesetzt sind.

Ohne Zweifel würde diese Schwierigkeit gehoben sein dann, wenn gezeigt werden könnte, jene bei en Entgegengesetzten wären nicht völlig, sondern nur zum Theil entgegengesetzt, wären nicht in aller, sondern nur in einiger Rücksicht ungleichartig. Und dieses kann allerdings gezeigt werden.

Ein Inneres ist doch wohl nicht schlechthin ein Inneres, sondern es ist nur für mich ein Inneres — und ein Aeußeres ist doch gleichfalls nicht für sich, sondern nur für mich ein Aeußeres? Es steht eben nicht zu befürchten, daß dies jemand in Zweifel ziehen werde, aber es ist zu erwarten, daß manche nur darüber in Zweifel stehen werden, ob es sich nicht bezweifeln lasse? Diesen muß denn also zuförderst gezeigt werden, was hier etwa zu bezweifeln sein könnte.

Wenn ein Inneres und ein Aeußeres nur für mich ein Inneres und ein Aeußeres ist, so sind sie insofern kein Absolutes, sondern ein Relatives, man kann sie nicht schlechthin und für sich denken, sondern man kann sie nur in Beziehung auf ein Anderes denken. Wenn also hier etwas bezweifelt werden soll, so müßte es die eben jetzt behauptete Relativität jener beiden Begriffe sein; allein dann hat man auch nicht weit zu gehen, um auf offenbare Widersprüche zu stoßen, um zu sehen, daß ein Absolut-Inneres etwas sein müßte, was als Inneres in einem Andern, und doch als Absolutes in keinem Andern wäre, und daß ein Absolut-Aeußeres etwas sein müßte, was als Aeußeres außer einem Andern, und als

Absolutes außer keinem Andern angetroffen würde. Demnach ist hier offenbar gar nichts zu bezweifeln, denn ein Zweifel, der auf Ungereimtheiten führt, ist unstreitig gar nicht aufzuwerfen.

Vorausgesetzt also, (wie wir das Recht haben vorauszusetzen,) die Relativität der Begriffe vom Innern und Aeußern; vorausgesetzt dies, daß ein Inneres nur etwas sei in Beziehung auf ein Anderes, in welchem — und ein Aeußeres nur etwas in Beziehung auf ein Anderes, außer welchem es befindlich ist; und daß wir selbst dieses Andere so gewiß sind, so gewiß wir es sind, die wir von einem Innern und Aeußern in gegenwärtiger Untersuchung sprechen: dies vorausgesetzt, so ist nunmehr zu beantworten die Frage:

Inwieferne durch diese Voraussetzung die Schwierigkeit gehoben werde, welche in der Forderung enthalten ist, daß Entgegengesetzte, die Nichts mit einander gemein haben, dennoch in Gemeinschaft mit einander stehen sollen.

Die Beantwortung dieser Frage ist enthalten in folgendem Raisonnement:

Wenn ein Inneres und ein Aeußeres nur in Beziehung auf uns das sind, was sie sind, so ist klar, daß die Ungleichartigkeit beider ebenfalls nur in Beziehung auf uns statt finde. Sie sind also nicht schlechthin und in jeder Rücksicht, sondern nur in einer gewissen Rücksicht ungleichartig. In

Beziehung auf ein Anderes, das nicht wir selbst sind, können sie folglich ohne Widerspruch als gleichartig gedacht werden. Wir, von unserm Standpunkt aus, müssen ihre Gemeinschaft unbegreiflich finden, denn eben uns erscheinen sie als Inneres und Aeußeres, und insofern als Entgegengesetzte. Allein gerade darum, weil wir wissen, daß sie nur uns, auf unserm Standpunkte, als Entgegengesetzte erscheinen, bleibt es uns unverwehrt, uns einen andern möglichen Standpunkt zu denken, von dem aus sie keineswegs als Entgegengesetzte erscheinen würden.

Ob es einen solchen andern Standpunkt gebe, oder auch nur geben könne, das bleibt dahin gestellt, genug, daß ein solcher wenigstens nichts erweislich Unmögliches ist. Und hierdurch ist denn die Schwierigkeit gänzlich gehoben, wie ein Inneres und ein Aeußeres gegenseitig auf einander Einfluß haben können. Sie haben auf einander Einfluß, nicht als Inneres und Aeußeres; in dieser Rücksicht sind sie sich völlig unzugänglich, und da wir sie nicht anders, als in dieser Rücksicht kennen, so ist und bleibt auch uns ihr gegenseitiger Einfluß völlig unbegreiflich. Indessen, da sie doch nur in Beziehung auf uns Entgegengesetzte sind, jede Beziehung aber ein Bezognes voraussetzt, dem die Beziehung an sich zufällig ist, so hindert nichts, anzunehmen, daß sie in andrer Beziehung nicht entgegengesetzt, und folglich auch nicht einander unzugänglich sind. Hätten wir von dieser andern Beziehung einen Begriff, so würden wir vielleicht ihren gegenseitigen Einfluß eben so begreiflich finden, als wir ihn jetzt,

da wir von einer solchen Beziehung keinen Begriff (obwohl eine Idee) haben, unbegreiflich finden müssen.

Die bekannte Frage nach dem Sitz der Seele gründet sich, eben so wie die nach der Verbindung der Seele mit dem Körper, auf einen Begriff von der Seele, als eines von dem Körper unterschiednen Dinges, den keine Erfahrung rechtfertiget, und den also nur etwa die Metaphysik rechtfertigen müßte, aber eben so wenig rechtfertigen kann. Es ist kein anderer Begriff von der Seele erweislich, als der, daß sie das Ich ist, wieferne es vorstellt, fühlt und strebt, im Gegensatze des Körpers, als des Ichs, wiefern es sich ausdehnt und bewegt im Raume. Mit der mindesten Abweichung von diesen Begriffen verlassen wir den sichern Boden der Erfahrung, und verlieren uns in die Hirngespinnste der Metaphysik. Auf die Frage: wo ist meine Seele? kann, diesen Begriffen zufolge, nichts anderes geantwortet werden, als: sie ist da, wo ich bin. Und die Frage: wo bin ich? kann man ganz sicher als ungereimt zurückweisen, darum, weil die Antwort sich von selbst versteht.

Wollte jemand sagen: bei ihm verstehe sie sich nicht von selbst, so hätten wir völliges Recht, ihm nicht zu glauben, und er könnte uns dieses Recht selbst nicht streitig machen, weil er sich unmöglich weigern könnte, die Maxime als gültig zuzulassen, daß wenn jemand ohne Ausnahme so handelt, als ob er Etwas wüßte, bisweilen aber so spricht, als ob er

es nicht wüßte, jenes ohne Zweifel sein Ernst, und dieses nicht sein Ernst sei.

Für einen angeblichen Sitz der Seele, und zwar für einen im Gehirn, führt man allerlei Erfahrungen an. Sie beweisen aber gar nicht das, was sie beweisen sollen. Sie machen es wahrscheinlich, daß es einen Anfangs- oder Endpunkt der Bewegungen der Nerven gebe, und daß derselbe wohl in dem Gehirn zu suchen sei. Aber daß dieser Anfangs- oder Endpunkt die Gränze sei, wo sich Inneres und Aeußeres im Menschen treffen, wo sich Vorstellung und Bewegung, Eindruck und Empfindung einander berühren, davon war in jenen Erfahrungen gar nicht die Rede, und konnte es auch nicht, weil dann die Rede sein müßte von zwei Entgegengesetzten, die sich treffen sollen, obgleich das Eine überhaupt nirgends zu treffen ist.

IV.

Literarische Anzeigen.

Ueber die Gesetze der Ideenassociation und insbesondere ein, bisher unbemerktes, Grundgesetz derselben. Von C. G. Bardili. Tübingen 1796. 76 S. 8.

Die Ideenassociation — für welche, wie der Verf. mit Recht bemerkt, nach der bestimmten Bedeutung, welche das Wort Idee in der kritischen Philosophie erhalten hat, ein anderer passenderer Ausdruck zu wünschen ist — hat vorzüglich in neuern Zeiten die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen, um ein Grundgesetz aufzufinden, aus welchem sich die einzelnen Regeln der Verbindungen herleiten lassen, oder, welchem die bisher aufgefundenen coordinirten Gesetze subordinirt sind. Es sind nur zwei Wege möglich, auf welchen dieses gefunden werden kann, entweder aus dem Vermögen

der Einbildungskraft und Phantasie, und den Bedingungen, worauf es beruht, oder durch Abstraction aus den gegebenen coordinirten Gesetzen. Keinen von beiden hat Hr. Vardili in dieser kleinen Schrift betreten. Mit erfindrischem Geiste faßt er eine Idee aus Betrachtung der Verhältnisse, in welchen alle Dinge in der Erscheinungswelt zu einander stehen, und erblickt darinn das Gesetz, nach welchem die innern Erscheinungen des Gemüths sich zu einander gesellen und einander erwecken. Erst zuletzt wird dem Verstande das Gefundene zur Prüfung vorgelegt, um durch Anpassung und Unterordnung der bekannten Gesetze die Wahrheit des neu gefundnen Grundgesetzes zu bewähren.

Wir schränken uns bei dieser Anzeige einzig und allein auf das neue Gesetz ein, weil es für die empirische Psychologie Erweiterung verspricht, und in dieser Rücksicht der Aufmerksamkeit werth ist. „Unserem Gemüthe, sagt der Verf. S. 29, ist eine natürliche Abneigung gegen alles Leere (fuga vacui) eingedruckt; und es strebt daher, dasselbe zu erfüllen, d. i. den Gang seiner Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen vorzüglich dahin zu lenken, wo es jene Leerheit gewahr wird.“ Dieses ist das neue Grundgesetz der Ideenassociation, welches der Verf. das Gesetz der Ergänzung nennt. Das Leere selbst ist entweder sinnlich oder intellectuell. Das Sinnliche bezieht sich theils auf den Raum, theils auf die Zeit. Das Intellectuelle theils auf einen Mangel an beschäftigenden Vorstellungen überhaupt, theils auf einen Mangel an Vollendung in unsern Vorstellungen. Nach diesen angegebenen Gesichtspunkten zeigt nun der Verf. mit vielem Scharfsinn, wie das Gemüth das Leere auszufüllen und zu ergänzen suche; wobei viele feine Bemerkungen und Beobachtungen vorkommen, z. B. über den Unterschied des gemeinen Kopfes, des dichterischen und

philosophischen Geistes u. s. w., die wir hier aber übergehen.

Das Gesetz der Ergänzung ist an sich betrachtet nichts anders, als das Factum, daß das menschliche Gemüth immer nach Beschäftigung strebt, und einen Trieb nach Vorstellungen hat. Ob aber dieses wahre Factum auch die Regeln bestimme, nach welchen sich die Vorstellungen verbinden und vergesellschaften, dieses ist noch nicht durch sich selbst einleuchtend, und was der Verf. zu dessen Beweise sagt, keinesweges hinlänglich. Er beweiset zuerst durch mancherlei Erscheinungen der menschlichen Natur das Dasein jenes Gesetzes, wohin z. B. das Quälende der Ungewißheit über unser Schicksal, die Unruhe, welche durch erregte Erwartungen entsteht, die Beharrlichkeit, mit welcher man die vorgefaßte Vorstellung von dem Charakter einer Person vervollständiget und darauf alle Handlungen derselben zurückzuführen strebt, die Gewandtheit, mit welcher man unvollständige Inductionen zu ergänzen sucht, der Hang der Menschen, durch Dichtungen zu erklären wovon sie keine Wahrnehmungen haben, ja ihren Einbildungen sogar objectives Dasein beizulegen, u. s. w. gehört. Diese Thatsachen, so richtig sie auch sind, enthalten doch gar keine Spur von irgend einer Regel, welcher die Beigesellung und Verbindung der Vorstellungen und andrer Veränderungen des Gemüths unterworfen ist, sondern nur die Regsamkeit des Vorstellungstriebes. Es gehörte also zum Beweis jenes Gesetzes, die Ableitung der bekannten Associationsgesetze. Diese hat nun der Verf. zwar versucht, aber nicht ausgeführt. Alles was er zu diesem Behufe thut, besteht nur darinn, daß er jene Regeln kurz anführt und die Beziehung auf das Gesetz der Ergänzung mit ein paar Worten bemerkt. Und doch war dieses der wichtigste Punkt, der durch die Berufung auf die ausführliche

Erklärung sowohl des alten als des neuen Gesetzes nicht zur Befriedigung denkender Leser abgethan werden konnte. „a) Die „Gesetze der Ordnung und Gewohnheit, heißt es S. 67, 68, „dringen bei Gelegenheit auf die Erneuerung schon einmal „gehabter Eindrücke, also auf Ergänzung; wird nur ein „Theil von einem gewissen Ideengange wiedergegeben, so „führen sie dies Ganze selbst in das Bewußtsein zurück. b) „Das Gesetz des Gegensatzes erfüllt durch Satz und Ge„gensatz die Sphäre unseres Nachsinnens über einen Gegen„stand. c) Das Gesetz der Aehnlichkeit ergänzt eine Er„scheinung, durch die Beziehung derselben auf eine andere, ver„mittelst der Gemeinschaft ihrer beiderseitigen Merkmale. d) „Das Gesetz der Coexistenz führt das Ganze einer Erschei„nung, bei einem gegebenen Theile derselben, nach Raum und „Zeit, wieder in das Bewußtsein zurück. e) Das Gesetz „der Leidenschaften dringt auf die Totalität der auf sie be„ziehlichen Empfindungen und Vorstellungen."

Das menschliche Gemüth strebt nach Ergänzung, heißt so viel als es sucht Beschäftigung mit Vorstellungen. Die Leere, wovon hier die Rede ist, ist ein Zustand, in welchem sich das Gemüth wegen des nicht befriedigten Triebes nicht wohl befindet. Das Bedürfniß wird durch Vorstellungen befriediget, sowohl durch neue als durch alte wieder hervorgerufene. Hier findet keine Ergänzung, sondern nur Beschäftigung statt. Denn das Leere wird nicht ergänzt, sondern nur erfüllt. Ergänzung setzt das ungleiche Verhältniß der Theile zu einem Ganzen voraus, und erfodert eine bestimmte Hinzusetzung neuer Theile, oder Verbindung schon vorhandener Theile. Welches soll aber hier das Ganze sein? Die ganze Summe und Reihe von Vorstellungen, welche die Existenz eines Menschen nach Beschaffenheit seiner Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit erfüllt? Oder die Reihe von

Vorstellungen, welche jeden Augenblick einnimmt? Oder jede Vorstellung mit allen dazu gehörigen Theilen und Nebenvorstellungen? Einen von diesen Fällen müßte man aber doch annehmen, und zeigen, daß die Natur sich ein bestimmtes Ganzes als Zweck vorgesetzt, und dazu das Spiel der Vorstellungen bei ihrer Wiedererweckung gewissen Regeln unterworfen habe. Diese Regeln könnten aber dann doch nicht aus dem Zweck abgeleitet werden, sondern der Begriff von dem letzten wäre nur ein Gesichtspunkt, um jene in teleologischer Hinsicht auf eine Einheit zurückzuführen. Herr Bardili hätte also kein Naturgesetz sondern nur einen teleologischen Gesichtspunkt aufgestellt, wenn man nämlich wirklich annehmen könnte, daß die Associationsgesetze eine Ergänzung zum Zwecke hätten.

Daß aber jenes Gesetz weder ein neues noch ein Grundgesetz der Association der Vorstellungen ist, erhellt schon daraus, daß es überhaupt kein Gesetz für diese Erscheinungen ist, weil es gar keinen Grund erhält, warum sich Vorstellungen überhaupt, oder auch insbesondere warum ähnliche, contrastirende, auf einander folgende Vorstellungen u. s. w. in gesellschaftliche Verbindung treten, worauf es doch bei der Ableitung der speciellen Gesetze aus diesem Grundgesetze vorzüglich ankommt. Und dieses erhellt daraus, daß die Ergänzung in dem Sinne des Verf. nicht allein durch wiedererweckte Vorstellungen, sondern auch durch neue, nicht allein durch die reproductive sondern auch durch die productive Einbildungskraft, durch Verstand und Vernunft möglich ist. Ein Gesetz das nichts bestimmt, ist kein Gesetz.

2) Psychologisches Magazin. Erstes Stück. Altenburg, 1796. 84 S. gr. 8.

Obgleich dieses Stück nicht vielmehr als die Einleitung enthält, so ist doch eine Anzeige davon nicht unzweckmäßig, damit das philosophische Publicum wisse, was ihm versprochen wird, und was es von der ganzen Unternehmung zu erwarten habe. Der Verf. der sich am Ende dieses Stücks J. G. H. unterschreibt, scheint ein junger Mann von Geist und Talent zu sein, der mit heißer Glut für die Bildung und Veredlung der Menschheit ergriffen ist, und insofern Achtung verdient, dessen Gedankensystem aber noch zu sehr in Gährung ist, dessen Begriffe noch zu wenig aufgeklärt sind, als daß er zum Reformator einer Wissenschaft wie die Psychologie, und durch dieselbe der ganzen Menschheit, berufen sein könnte, zu dem ihn seine große Einbildung von sich selbst macht. Nur dann, wenn er, den goldnen Ausspruch des Gottes zu Delphi beherzigend, zur richtigern Erkenntniß seiner selbst gekommen ist, seine Kräfte besser zu schätzen weiß, mehr aus sich in die wirkliche Welt herausgehet, und erst nachdem er reiflich erwogen, was geschehen ist, was geschehen soll, und was durch ihn geschehen kann, wird die Welt reife Früchte aus seiner Thätigkeit entspringen sehen.

Der Verf. eröffnet die Einleitung mit einer Schilderung unsers schreibseligen Zeitalters, und des Zustandes der Gelehrsamkeit. Es ist einiges Wahres darinn, aber vieles ist einseitig und übertrieben, und zeigt, daß er nicht im Stande ist, das ganze Feld unserer Literatur zu übersehen und zu würdigen. Nur eine Stelle zur Probe. „Man kann überhaupt mit dem größten Rechte be-

haupten, daß zu keiner Zeit so viel geschrieben, so viel gelesen, so viel geschwatzt, so viel auf eine gelehrte Weise gefaselt wurde, als in unsern Tagen; aber eben so richtig kann man leider auch für entschieden annehmen, daß nie weniger gedacht, nie weniger gehörig reflectirt, nie schlechter beobachtet, nie weniger geleistet wurde für ächte Gelehrsamkeit, für brauchbare, lebendige, anwendbare Kenntnisse, für Beförderung einer wahren, festgegründeten Cultur und Vernunftpraxis, als gegenwärtig."

Dann lehrt der Verf. den Gelehrten ihre Bestimmung, was sie sein und leisten sollen für die Menschheit. So richtig es ist, daß alle Wissenschaften sich zuletzt auf den Menschen beziehen, daß der Gelehrte die Menschheit bilden und veredeln soll, und daher die Natur und Zwecke derselben kennen muß, so folgt doch daraus nicht, was der Verf. will, daß die Psychologie die erste und wichtigste Wissenschaft unter allen, der Stamm und Grund aller übrigen sei. Daher ereifert er sich, daß die Wissenschaft der Wissenschaften so vernachläßiget werde, daß unter den vielen Journalen nicht ein einziges für sie ausschließend bestimmt sei; ohne sich dabei zu erinnern, daß es Magazine für die Psychologie gegeben hat und noch giebt. Um dieses Bedürfniß recht auffallend darzustellen, schildert er den Einfluß der Psychologie auf die vornehmsten Wissenschaften. Diese Mühe hätte sich der Verf. ersparen können, wenn er von Schmids gründlicher Abhandlung darüber Notiz genommen hätte. Vielleicht kannte er sie wirklich, aber sie war für seinen Enthusiasmus zu kalt, zu nüchtern, sie erhob die Psychologie nicht zur Universalwissenschaft, sie zeigte ihren Einfluß auf andere Wissenschaften, ohne ihre eigne Stelle und Dignität in der großen Kette der Wissenschaften zu verkennen. Hier hingegen wird behauptet: „daß sich keine einzige Wissenschaft, auch

die Philosophie nicht, ob sie gleich zunächst auf dieselbe folgt, der Herrschaft der Psychologie entziehen kann; sie prangt als Haupt, die andern sind Glieder, sie ist der Stamm und die andern sind Aeste und Zweige. Ueberhaupt sind alle Wissenschaften nichts mehr und nichts weniger als eine erweiterte fortgeführte, angewandte Psychologie."

Nach diesem Panegyrikus kommt denn ganz natürlich die Rede wieder auf das psychologische Magazin, welches nicht allein als Archiv neue Beobachtungen, Reflexionen und andere Materialien aufnehmen, sondern sie auch in eine Theorie verarbeiten soll, damit die Leser in rohen Materialien nicht übersättiget werden, und zugleich sehen, welchen Gebrauch man von ihnen in dieser fast noch rhapsodischen Wissenschaft machen müsse. Der Verf. dieses Aufsatzes ist Redacteur, er hat sich aber auch mit andern Mitarbeitern verbunden, und fodert hier alle Selbstkenner und Psychologen Teutschlands auf, dieses Magazin, von dem er wähnt, daß es bald eines der wichtigsten Archive werden könne, thätig zu unterstützen. Wir zweifeln sehr, daß der Verf. dieses Magazin durch die erste Probe sehr empfohlen habe, oder viele Denker reizen werde, an seinem Unternehmen Antheil zu nehmen. Wahrscheinlich wird das Magazin keinen Fortgang haben, und wir können nicht einsehen, daß die Menschheit oder die Psychologie viel dadurch verlieren werde, ob es gleich nach S. 65 scheint, als sollte das Problem: was der Mensch eigentlich ist, und was er eigentlich soll, welches seine wahre eigentliche Bestimmung ist? — welches, wie der Verf. versichert, noch niemand enträthselt hat — in diesem Magazin aufgelöst werden. Mehr bedauern wir den Verf., der doch sich als einen Mann von eigenem Geiste offenbaret, der oft Wahrheiten in einer kraftvollen Sprache sagt, der die Psychologie mit außerordentlichem Interesse studirt, daß er sich so früh an ein Unternehmen, dem

er noch nicht gewachsen ist, wagte, ehe er seine Ideen, die alle noch in Gährung sind, zur Reife und Festigkeit kommen ließ. Vielleicht würde er in reifern Jahren, wenn er sich und die Menschen noch mehr studirte, die Verdienste Anderer besser würdigte, und nun seine Beobachtungen, Reflexionen und Ideen zu einem Ganzen verarbeitete, der Wissenschaft mehr nützen, als durch diesen jetzt unzeitig brausenden Eifer.

Die auf die Einleitung folgende Abhandlung: Ueber den Standpunkt der Menschen als Geschöpfsgatung betrachtet, in der Reihe der Wesen, S. 67 — 84, ist noch nicht vollendet, und berechtiget zu keinen andern Erwartungen als die Einleitung. Der Verf. meint, sonderbar genug, man müsse erst wissen, wo der Mensch in der Reihe der Wesen stehe, ehe die Frage: was ist der Mensch? beantwortet werden könne, und vor Beantwortung der ersten Frage seien alle psychologische Untersuchungen überflüssige Nebendinge und bloße Amüsements. Den Standpunkt einer Geschöpfsgattung nennt er diejenige Lage, diejenige Sphäre in der allgemeinen Wesenwelt, worinn sie sich zwischen und neben andern Gattungen lebendiger Dinge befindet, und aus der sie sich niemals herausseßen kann, eben weil weiter kein Platz im ganzen All für sie vorhanden ist. Nun beschließt aber der Mensch die Reihe lebender Wesen auf dieser Erde, es giebt keine höhere Gattung über ihm, wohl aber niedrigere unter ihm. Sein Standpunkt kann daher nur einseitig nicht vollständig bestimmt werden. Daraus schließt nun der Verf.: „Daß der Standpunkt der Menschen als solcher schlechter als der aller übrigen Geschöpfsgattungen sei.“ Warum? das wollen wir mit des Verf. eigenen Worten sagen. „Und wirk

sich beim Lichte besehen ist der Mangel anderer höherer Wesen als die Menschen auf dieser Erde bloß und lediglich Schuld, daß die Menschen auf das unseelige Extrem von jeher gerathen sind, sich für höhere, edlere, vollkommnere, bedeutendere Wesen oder Engel zu halten, als wirklich der Augenschein und alles andere mit sich bringt." — „Bitte die Gottheit „inständig, stolze Menschengattung, daß sie dich am jüngsten „Tage, wo alles neu und besser werden soll (welches, im Vorbei„gehen, recht sehr Noth thut; daher wäre es stark zu wün„schen, daß der schöne jüngste Tag bald sich aufthun möchte!) „auf einen andern Weltkörper versetze, wo unter und über „dir noch eine ganze Reihe Wesen leben und weben. Dann wirst „du erst in der Ewigkeit zur Erkenntniß kommen, dann wird „sich dein leerer Stolz legen, u. s. w." Und dieses wollen wir denn auch dem Verf. noch in dieser Zeitlichkeit wünschen.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes viertes Heft.

1796.

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des vierten Hefts.

I. Abhandlungen.

1. Neue Deduction des Naturrechts. S. 278

2. Verſuch einer transſcendentalen Erörterung der Idee der Unſterblichkeit. Von Herrn D. Märklin. — 302

II. Recenſionen philoſophiſcher Schriften.

1. Philoſophiſches Taſchenbuch für denkende Gottesverehrer. Von K. H. Heydenreich. 1796. — 436

I.

Neue Deduction des Naturrechts.

1. Deduction der Rechtswissenschaft überhaupt, und ihres obersten Grundsatzes.

§. 1.

Was ich theoretisch nicht realisiren kann, soll ich praktisch realisiren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie Object für mich werden. Indem ich es als Object festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingt-

heit zurück. Was Object für mich ist, kann nur erscheinen; sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.

§. 2.

Soll ich das Unbedingte realisiren, so muß es aufhören, Object für mich zu sein. Ich muß das Letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Seyn, das in jedem Dasein sich offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

§. 3.

Sei! im höchsten Sinne des Worts: höre auf, selbst Erscheinung zu sein: strebe, ein Wesen an sich zu werden! — dies ist die höchste Foderung aller praktischen Philosophie.

§. 4.

Bist du ein Wesen an sich, so kann keine entgegenstrebende Macht deinen Zustand verändern, keine deine Freiheit beschränken. Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, absolut-frei zu sein, strebe, jede heteronomische Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, strebe durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbaren Macht zu erweitern.

§. 5.

Dieses Gebot ist unbedingt, weil es ein Unbedingtes fodert. Also muß auch das Streben, das es fodert, un-

bedingt, d. h. nur von sich selbst abhängig, und durch kein fremdes Gesetz bestimmbar sein.

§. 6.

Soll mein Streben schlechterdings durch kein fremdes Gesetz bestimmbar sein, so muß umgekehrt alles, was meinem Streben entgegengesetzt ist, durch mein Streben schlechthin bestimmt werden. Indem ich mich als freies Wesen ankündige, kündige ich mich an, als ein Wesen, das alles Widerstrebende bestimmt, selbst aber durch nichts bestimmbar ist.

§. 7.

Ich herrsche über die Welt der Objecte; auch in ihr offenbart sich keine andre, als meine Causalität. Ich kündige mich an, als Herrn der Natur, und fodere, daß sie durch das Gesetz meines Willens schlechthin bestimmt sei. Meine Freiheit weist jedes Object in die Schranken der Erscheinung zurück, und schreibt ihm eben damit Gesetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen Selbst kömmt Autonomie zu, alles, was nicht dieses Selbst ist — alles was Object werden kann — ist heteronomisch, ist Erscheinung für mich. Die ganze Welt ist mein moralisches Eigenthum.

§. 8.

Soll ich in der Welt der Erscheinungen herrschen, und die Natur nach moralischen Gesetzen regieren, so muß die

Causalität der Freiheit durch physische Causalität sich offenbaren. *) Nun kann sich Freiheit überhaupt nur durch ursprüngliche Autonomie ankündigen. Also muß diese physische Causalität, ob sie gleich dem Object nach heteronomisch, d. h. nur durch Naturgesetze bestimmbar ist, doch ihrem Princip nach autonomisch, d. h. durch kein Naturgesetz erreichbar sein. Sie muß Autonomie und Heteronomie in sich vereinigen.

§. 9.

Diese Causalität heißt Leben. — Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart. Ich werde daher nothwendig lebendiges Wesen.

§. 10.

Wo meine physische Macht hinreicht, gebe ich allem Existirenden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens.

§. 11.

Wo meine physische Macht nicht hinreicht, ist nur physischer Widerstand: es kann keinen moralischen für mich in der Natur geben. Was physisch-unmöglich ist,

*) Der eigentliche Ausdruck, der hieher gehört! Ueber seinen Sinn und Gehalt wird sich der Verf. anderswo erklären. Wer Jacobi verstanden hat, dem kann er nicht fremd sein.

ist doch moralisch-wirklich, und was moralisch-wirklich ist, mag immerhin physisch-unmöglich sein, in der moralischen Welt ist meine That vollbracht.

§. 12.

Wo meine physische Macht Widerstand findet, ist Natur. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine physische Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenwesen, ich kann nicht weiter.

§. 13.

Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht mehr Natur sein. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter.

§. 14.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeschränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenstrebende Causalität aufhebt. Wo sie also aufhört uneingeschränkt zu sein, muß ihr eine andre unbedingte Causalität gegenüber stehen.

§. 15

Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin, *) denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukömmt.

*) Daß sich ein Wesen, das der äußern Gestalt nach mir ähnlich ist, nach Zweck und Absicht von mir bestimmen läßt, beweist noch nicht, daß ich einen Menschen vor mir

§. 16.

Diese Causalität ist eben deßwegen unbeschränkt, weil sie nirgends ihr Ziel vor sich hat, weil ihr Ziel nirgends objectiv bestimmt ist. Sie geht auf Unbedingtheit, aber sie setzt diese nicht voraus, sondern strebt nur, sie durch eine unendliche Handlung zu realisiren.

§. 17.

Ihr letztes Ziel ist nicht objectiv, also nicht empirisch. Aber weil sie nur in einer unendlichen Zeitreihe ihm entgegenstrebt, ist ihr Streben empirisch.

§. 18.

Obgleich das letzte Ziel aller moralischen Wesen intellectual und also identisch ist, ist doch ihr Streben, als ein empirisches Streben (§. 17), nicht-identisch.

habe; denn dieses Wesen könnte auch bloß ein gelehriges Thier sein. Dieser Satz wird durch die Erfahrung bestätigt, daß diejenigen die mit ihren Foderungen niemals Widerstand im Willen eines Andern finden, endlich alle Achtung für dieses folgsame Geschlecht und zuletzt für die Menschheit selbst verlieren. Nur dann, wann ich mich an den Willen eines Andern wende, und dieser mit einem kategorischen Ich will nicht! meine Foderungen zurückschlägt, oder seine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, daß hinter diesem Antlitz Menschheit, und in dieser Brust Freiheit wohnt.

§. 19.

Hätten alle moralische Wesen das höchste Ziel erreicht, so wäre ihre Causalität Eine und dieselbe, kein Widerstreit, sondern absolute Uebereinstimmung.

§. 20.

Da sie ihm aber alle nur in der Zeit entgegenstreben, so ist ihre Causalität so mannichfaltig, (nicht-identisch), als die Objecte der empirischen Welt.

§. 21.

Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im empirischen Streben widerstreitend, und ich fange an, meine Freiheit, der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen.

§. 22.

Nur, indem ich meine Freiheit im Widerstreit gegen andre Causalitäten denke, die ihr gleich sind, wird sie zu meiner Causalität, d. h. zu einer Causalität, die nicht die Causalität der moralischen Wesen überhaupt, (der gesammten moralischen Welt) ist. Ich werde moralisches Individuum.

§. 23.

Ich kann nicht aufhören meine Freiheit zu behaupten, so lange die Foderung: Strebe nach Unbedingtheit! noch nicht erfüllt ist. Aber ich kann meine Freiheit nicht behaupten, ohne sie zugleich der Freiheit Andrer, insofern sie der meinigen

im empirischen Streben widerstreitet, schlechthin entgegenzusetzen. Also ist die Individualität meines Willens selbst durch jene höchste Foderung der praktischen Vernunft sanctionirt.

§. 24.

Aber eben diese Foderung ergeht an alle moralische Wesen. Jedes moralische Wesen — soll nicht, aber muß — Individuum bleiben, so lange es noch jene Foderung erfüllen soll.

§. 25.

Aber es ist unmöglich, daß jedes moralische Wesen seine Freiheit behaupte, so lange die unbedingte Freiheit der moralischen Wesen im empirischen Streben widersprechend ist.

§. 26.

Zwar kann sich absolute Causalität, rein gedacht, nie widersprechen. Aber absolute empirische Causalität im Einen hebt alle empirische Causalität im Andern auf. Empirisch-unbeschränkte Activität in Einem setzt empirisch-unbeschränkte Passivität im Andern.

§. 27.

Nun muß aber doch jedes moralische Wesen seine Freiheit überhaupt behaupten Dies ist aber nicht anders möglich, als insofern jedes moralische Wesen auf unbeschränkte empirische Freiheit Verzicht thut. Denn unbeschränkte empirische Freiheit führt auf unendlichen Widerstreit in der moralischen Welt. (§. 26).

§. 28.

Also muß jedes moralische Wesen seine unbeschränkte empirische Freiheit aufgeben, um seine Freiheit überhaupt zu retten: es muß aufhören, sich durch sein Streben, insofern es empirisch ist, als Individuum zu erklären, um sich durch sein Streben überhaupt als solches zu behaupten.

§. 29.

Denken wir uns, daß alle moralische Wesen streben, ihre Individualität zu behaupten, so muß dieses allgemeine Streben aller moralischen Wesen nach Individualität überhaupt das Streben jedes einzelnen nach empirischer Individualität so einschränken, daß das empirische Streben aller Andern zugleich mit dem seinigen bestehen könne.

§. 30.

Denken wir uns, daß alle moralische Wesen überhaupt wollen, so muß dieses allgemeine Wollen aller moralischen Wesen das empirische Wollen jedes einzelnen Individuums so einschränken, daß das Wollen aller übrigen zugleich mit seinem Wollen bestehen könne.

§. 31.

Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt stellt ein Gebot auf, das sich nur aus Individuum wendet, und nichts als die absolute Selbstheit des Individuums fodert: die Ethik, ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt, und die Selbst-

heit aller Individuen durch die Foderung, die sie aus Individuum macht, sichert.

§. 32.

Das Gebot der Ethik also muß nicht den Ausdruck des individuellen, sondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten.

§. 33.

Aber dieses Gebot der Ethik (§. 32) ist doch nur abhängig von dem höhern Gebot der Moral (§. 3). Die Ethik stellt nur deßwegen den allgemeinen Willen als Gesetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu sichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anspruch auf Individualität, sondern, weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. Der allgemeine Wille ist bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.

§. 34.

Das, was den allgemeinen Willen bestimmt, ist die Form des individuellen Willens (Freiheit) überhaupt, abgesehen von aller Materie des Wollens. Also ist die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens, nicht umgekehrt.

§. 35.

Die Form des allgemeinen Willens ist Freiheit überhaupt, die Materie Moralität. Also ist die Freiheit

nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei sein will, soll ich moralisch sein.

§. 36.

Das Problem aller Ethik also ist dieses, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten, oder — (da der Wille des Individuums dem Willen aller übrigen, nur insofern er empirisch (material) wird, widersprechen kann) — den empirischen Willen Aller und den empirischen Willen des Individuums übereinstimmend zu machen.

§. 37.

Denke ich mich als Individuum im Gegensatz gegen alle übrige Individuen, so fragt sich, ob der empirische Wille aller übrigen mit meinem Willen, oder mein individueller Wille mit dem Willen aller übrigen identisch werden soll?

§. 38.

Soll der Wille aller übrigen mit meinem Willen, als solchem, identisch werden, so hebe ich eben dadurch den Willen aller übrigen, als Individuen, auf, d. h. der allgemeine Wille ist nicht bedingt durch den individuellen Willen (§. 33), die Annahme widerspricht sich selbst.

§. 39.

Soll umgekehrt mein Wille, insofern er individueller Wille ist, durch den Willen aller übrigen bestimmt werden, so ist der individuelle Wille bedingt durch den allgemeinen; was abermals unmöglich ist (§. 33).

§. 40.

Also kann keiner von beiden Fällen, oder müssen beide statt finden. Beide aber können nur dann statt finden, wenn der Wille des Individuums und der Wille Aller Wechselbegriffe sind, d. h. wenn der Wille Aller zugleich der Wille des Individuums und der Wille des Individuums zugleich der Wille Aller ist.

§. 41.

Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechselbegriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethisches Gebot statt findet (§. 33). Ich soll nicht handeln, wie die übrigen alle handeln; sondern, wie ich handle, sollen alle übrigen handeln. Aber damit alle übrigen handeln, wie ich handle, soll ich handeln, wie alle übrigen handeln können. Nur durch den Beitritt des Willens aller übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille Wille Aller, nur durch den Beitritt meines Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wille Wille jedes Individuums, wie Einheit nur durch Hinzusetzung der Vielheit, und Vielheit nur durch Hinzusetzung der Einheit — Allgemeinheit wird.

§. 42.

Nur indem ich den Willen überhaupt als ursprünglich absolut denke, kann ich den Willen aller übrigen als auf

die Bedingung des meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens aller übrigen eingeschränkt denken. Also setzt selbst die Einschränkung des individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die ursprüngliche Uneingeschränktheit des Willens voraus.

§. 43.

Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einschränke, kann ich den Willen überhaupt als absolut denken, und das Problem des absoluten Willens, so wie es die Moral aufstellt, löst sich in der Ethik durch allgemeine Uebereinstimmung des Willens aller Individuen.

§. 44.

Also ist der individuelle Wille durch den allgemeinen Willen nur insofern eingeschränkt, als er durch diese Einschränkung absolut wird, und er ist nur insofern absolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeschränkt ist.

§. 45.

Das höchste Gebot aller Ethik ist dieses: handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei; handle so, das die ganze moralische Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle so, daß durch deine Handlung (ihrem Innhalt und ihrer Form nach) kein

vernünftiges Wesen als bloßes Object, sondern als mithandelndes Subject gesetzt werde.

§. 46.

Insofern ich diesem Gesetze gemäß handle, verläugne ich meine Individualität, d. h. ich höre auf, meine Freiheit der Freiheit andrer moralischen Wesen entgegenzusetzen. Aber ich höre nur deßwegen auf, meine Freiheit der Freiheit andrer moralischen Wesen entgegenzusetzen, damit umgekehrt diese aufhören, ihre Freiheit der Meinigen entgegenzusetzen.

§. 47.

Da nämlich der allgemeine Wille bedingt ist durch den individuellen (§. 33), nicht umgekehrt, so kann der allgemeine Wille auch nur insofern die Materie meiner Handlung bestimmen, als er durch den individuellen Willen bedingt ist, d. h. ich kann mich dem allgemeinen Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen Willen behaupte.

§. 48.

Da ich mich überhaupt nur insofern als Individuum denke, insofern meiner Freiheit eine andre Freiheit entgegengesetzt ist (§. 22): so kann ich auch meinen Willen als solchen nur im Gegensatz gegen einen andern Willen behaupten.

§. 49.

Ich behaupte die Individualität meines Willens insbesondre:

a) gegen den allgemeinen Willen, zwar nicht der Materie aber doch der Form nach:

Ich bestimme die Materie meines Willens durch den allgemeinen Willen, damit der Wille aller andern durch die Form meines Willens bedingt sei.

Denn

Nur die Materie meiner Handlung (das was durch sie geschieht), nicht die Form derselben (Freiheit des Wollens) ist abhängig vom allgemeinen Willen.

Und umgekehrt:

Zwar nicht die Materie, aber die Form meines Willens (Freiheit) bedingt die Materie des allgemeinen Willens.

§. 50.

Ich behaupte die Individualität meines Willens

b) im Gegensatz gegen individuellen Willen:

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sei.

oder:

Ich lege mir selbst den allgemeinen Willen als Gesetz auf, damit mein Wille jedem andern Willen Gesetz sei.

§. 51.

Ich behaupte ebendamit die Individualität meinen Willens

1) im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit seinem Streben überhaupt kein andres Streben, seinem Wollen überhaupt kein andres Wollen entgegengesetzt sei, d. h. damit er zur absoluten unbeschränkbaren Macht werde. (§. 45).

52.

Also kann die Ethik die Individualität meines Willens der Materie nach nicht schlechthin aufheben, ohne sie zugleich der Form nach schlechthin zu behaupten; und der Ethik, d. h. demjenigen Theile der Moral, welcher Allgemeinheit des Willens der Materie nach fodert, muß eine andre Wissenschaft entgegenstehen, welche Individualität des Willens der Form nach behauptet.

§. 53.

Diese problematisch angenommene Wissenschaft muß schlechterdings nur im Gegensatz gegen die Ethik bestimmbar sein, und alle ihre Probleme müssen sich aus dieser Antithese ableiten lassen.

§. 54.

Die Ethik fodert: daß der individuelle Wille mit dem allgemeinen identisch sei. Nun kann aber individueller

Wille von allgemeinem Willen nur insofern verschieden sein, als er material bestimmt ist (§. 26); also kann auch Identität des individuellen Willens mit dem allgemeinen nicht gefodert werden, ohne daß die Materie des individuellen Willens, als solchen, aufgehoben wird, d. h. ohne daß ich dem individuellen Willen der Materie nach zuwider handeln solle; da ich aber dem individuellen Willen zuwider handle, kann nur geboten, nur imperativ (durch ein Sollen) gefodert werden.

§. 55.

Dagegen, daß ich der Form des individuellen Willens gemäß handle, kann nicht gefodert werden. Denn daß ich überhaupt bin, und daß ich bin, wer ich bin, ist die unbedingte Behauptung, die allen kategorischen Behauptungen zu Grunde liegt.

§. 56.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, wäre ein theoretischer, schlechthin kategorischer Grundsatz, stünde ihm nicht in der Ethik ein Gebot gegenüber, das den individuellen Willen, als solchen, der Materie nach aufhebt (§. 54).

§. 57.

Also kann dieser Satz die Individualität des Willens der Form nach nicht schlechthin behaupten, ohne sie zugleich im Bezug auf jenes Gebot als bloße Möglichkeit zu behaupten. Denn sonst müßte er sie in

Bezug auf jenes Gebot, entweder als Wirklichkeit oder als Unmöglichkeit behaupten. Keines von beiden aber kann statt finden.

§. 58.

Würde er sie durch jenes Gebot als wirklich-gesetzt behaupten, so würde er sie als geboten behaupten. Individualität des Willens aber kann überhaupt nicht geboten werden. (§. 55).

§. 59.

Würde er sie in Bezug auf jenes Gebot als unmöglich behaupten, so würde er sie als durch dasselbe schlechthin aufgehoben behaupten, was abermals ungedenkbar ist. (§. 52).

§. 60.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, ist an und für sich selbst ein kategorisch-theoretischer Satz, (Ich bin Ich)! Derselbe Satz aber, insofern er sie in Bezug auf das Gebot behauptet, das die Individualität des Willens der Materie nach aufhebt, ist ein problematisch-praktischer Satz, der die Individualität des Willens der Form nach bloß zuläßt.

61.

Nun soll aber die problematisch-angenommene Wissenschaft, welche die Individualität des Willens behauptet, (§. 52) wirklich nur im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche die Individualität des Willens aufhebt, aufgestellt werden (§. 52.): also kann auch in jener Wissenschaft die

Individualität des Willens der Form nach bloß als praktische Möglichkeit behauptet werden.

§. 62.

Möglich überhaupt heißt das, was zwar nicht schlechterdings ist, aber ebendeßwegen nicht unter bestimmter Bedingung ist: Wirklich dasjenige, was zwar ist, aber ebendeßwegen nur unter bestimmter Bedingung ist. Was das Mögliche an Existenz verliert, gewinnt es an Unbedingtheit, und was das Wirkliche an Existenz gewinnt, verliert es an Unbedingtheit.

§. 63.

Möglichkeit, praktisch (in Bezug auf die Ethik) gedacht, ist daher dasjenige, was zwar (praktisch) nicht schlechthin ist, aber ebendeßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes ist: Wirklichkeit, gleichfalls praktisch gedacht, das zwar ist, aber auch nur unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes ist, (nur deßwegen ist, weil es sein soll).

§. 64.

Das, was praktisch-wirklich ist, soll ich: und was ich soll, ist pflichtmäßig, angemessen der Pflicht. Pflicht ist dasjenige, was schlechthin ist, weil es sein soll.

§. 65.

Das, was theoretisch-möglich ist, kann ich; was praktisch-möglich ist, darf ich. Was ich darf, heißt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch recht überhaupt, und die praktische Möglichkeit selbst, wodurch etwas recht wird, heißt

das Recht überhaupt. Recht nämlich ist das, was zwar nicht nothwendig praktisch-wirklich ist, aber ebendeßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes steht.

§. 66.

Ich soll daher alles, was Pflicht, was Gebot ist. (§. 64). Der Satz aber, der allein ein Gebot aussagen kann, ist der Satz, der meinen Willen der Materie nach aufhebt (§. 54.); nun wird mein Wille der Materie nach aufgehoben durch den allgemeinen Willen, also ist alles Pflicht, was der Materie des allgemeinen Willens gemäß ist.

§. 67.

Ich darf alles, was recht, was praktisch-möglich ist. (§. 65). Der Satz aber, der allein eine praktische Möglichkeit aussagen kann, ist der Satz, der Individualität des Willens der Form nach, (im Gegensatz gegen die Nichtindividualität des Willens der Materie nach), behauptet. (§. 57). Also ist alles praktisch-möglich, was die Individualität des Willens der Form nach in mir behauptet, oder, da die Individualität des Willens Form des Willens überhaupt ist, so ist alles praktisch-möglich, d. h. Recht, was der Form des Willens überhaupt, oder (was dasselbe ist) der Form des allgemeinen Willens, gemäß ist.

§. 68.

Die oben problematisch-angenommene Wissenschaft also, welche mich lehrt, die Individualität des Willens zu behaup-

ten, könnte allein die Wissenschaft des Rechts überhaupt sein, und der oberste Grundsatz aller Rechtsphilosophie wäre dieser:

Ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte,

oder:

Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäß ist, (ohne welches der Wille aufhören müßte, Wille zu sein).

§. 69.

Die Wissenschaft des Rechts, (welche lange von der Moral gar nicht getrennt, und bis jetzt noch in Rücksicht auf das Verhältniß zu dieser Wissenschaft völlig unbestimmt war) behauptet sich demnach einzig und allein im Gegensatz gegen die Wissenschaft der Pflicht.

§. 70.

Denn Wille überhaupt kann nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen individuell werden, so wie der allgemeine Wille nur im Gegensatz gegen individuellen Willen allgemeiner Wille ist. Ohne diesen Gegensatz fände nur Ein absoluter Wille statt, der weder individuell noch allgemein heißen könnte.

§. 71.

Das Problem aller Moralphilosophie ist ein absoluter Wille. Dieser kann in einer moralischen Welt nur

durch Vereinigung der höchsten Individualität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden. Ein Wille aller würde zugleich die unbeschränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmäßigkeit befassen.

§. 72.

Die Ethik löst das Problem des absoluten Willens dadurch, daß sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswissenschaft dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelost, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören.

§. 73.

Da die problematisch-bejahenden Grundsätze des Rechts nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen (die Pflicht) bestimmbar sind, so konnen sie in der Pflichtenlehre nur als kategorisch-verneinende Grundsätze aufgestellt werden. Was die Rechtslehre als möglich zuläßt, davon kann in der Pflichtenlehre (die kategorisch verfährt), nur das Gegentheil imperativ verneint werden. — Möglichkeit kann nur problematisch bejaht, aber kategorisch nur verneint werden.

§. 74.

In der Ethik also kann der oberste Grundsatz alles Rechts nur negativ lauten:

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch die Individualität des Willens der Form nach aufgehoben wird;

oder

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch der Wille überhaupt, (der Form nach), aufgehoben wird.

§. 75.

Diese verneinenden Imperative können daher in der Rechtslehre gar nicht vorkommen, weil in ihr überhaupt keine Gebote, (weder bejahende noch verneinende), vorkommen können. (§. 55).

---

2. Analyse des obersten Grundsatzes, und Deduction der ursprünglichen Rechte.

§. 76.

So wie die theoretische Philosophie durch eine Reihe von Synthesen zur höchstmöglichen Synthesis aufsteigt, so steigt umgekehrt die praktische Philosophie durch eine Reihe von Analysen zur absoluten Thesis herab, und, so wie der Gang der theoretischen Philosophie synthetisch ist, muß der Gang der praktischen Philosophie analytisch sein.

§. 77.

Alle ursprünglichen Rechte müssen aus dem Begriff von Recht überhaupt analytisch abgeleitet werden. Denn Recht überhaupt, der bloßen Form nach, ist identisch mit dem Recht der Materie nach, weil die Materie des Rechts bestimmt ist durch die Form des Rechts, nicht umgekehrt.

A.

§. 78.

Ich darf überhaupt, und ich darf etwas. Man kann also unterscheiden zwischen Materie und Form des Dürfens.

§. 79.

Die Form des Dürfens ist praktische Möglichkeit. Praktische Möglichkeit aber ist nichts anders, als Unabhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen, (weil nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen irgend etwas als praktische Möglichkeit, und umgekehrt nur im Gegensatz gegen den individuellen Willen irgend etwas als praktische Unmöglichkeit bestimmt werden kann). Eben dies aber (Unabhängigkeit vom allgemeinen Willen) ist die Materie alles Rechts. Denn Recht der Materie nach ist nichts anders, als das, was unabhängig, ja sogar im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen durch die bloße Form des individuellen Willens geschieht.

§. 80.

Also ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, nicht umgekehrt; und der oberste Grundsatz des Rechts könnte auch so ausgedrückt werden:

> Alles ist praktisch-möglich, wodurch praktische Möglichkeit überhaupt, (Individualität des Willens der Form nach) behauptet wird;

oder:

Ich darf alles, wodurch ich das Dürfen überhaupt, (der Form nach) behaupte.

§. 81.

Würde die Materie des Dürfens nicht bestimmt durch die Form desselben, so würde sie nicht durch den individuellen Willen bestimmt (§. 79.) — also durch den allgemeinen; was widersprechend ist, da Dürfen überhaupt nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen denkbar ist. (§. 79).

§. 82.

Ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, so kann ich die Form des Dürfens nicht behaupten, ohne zugleich die Materie desselben zu behaupten.

§. 83.

Indem ich also unmittelbar ein Recht habe an die Form meines Willens, habe ich nothwendig auch mittelbar eines an die Materie desselben.

§. 84.

Indem ich die Materie meines Willens behaupte, behaupte ich auch die Form desselben, und umgekehrt; und indem die Materie meines Willens, als solche aufgehoben wird, wird auch die Form desselben aufgehoben.

(Die Fortsetzung folgt.)

II.

Versuch

einer transscendentalen Erörterung

der Idee der Unsterblichkeit.

Philosophi est, revocare mentem a sensibus, et cogitationem a consuetudine abducere. Cic.

Die sogenannte objective Welt ist das eigentliche Vaterland des Dogmaticismus. In ihr entstanden, ist er in ihr auch unvertilgbar. Wer in diesem Gebiete ihn angreift, beginnt einen endlosen Kampf; wer diese seine Welt ihm läßt, wird nie darinn seiner ganz mächtig. Mag man immerhin seine Werke zerstören, so lange er noch den Boden

behält, wird er, unerschöpflich an Täuschungen, immer wieder neue aufführen. So lange man eine Welt außer unserer Vorstellung annimmt, und das, was in unsern Vorstellungen enthalten ist, Gesetzen unterwirft, welche unserm Vorstellungsvermögen gänzlich unerreichbar sein sollen, so lange wird man nicht aufhören, über Dinge zu streiten, worüber jedem der streitenden Theile gleiches Recht der Entscheidung zukommt, weil — keiner etwas darüber entscheiden kann, und weil die Willkür, sobald sie sich einmal über die Gränzen des Verstandes hinaus verloren hat, kein Gesetz mehr anerkennt, nach dem sie gerichtet werden könnte. Ist man aber einmal dahin gekommen, einzusehen, daß die sogenannten Dinge an sich wahre Undinge seien, indem sie nur in unserem Bewußtsein überall etwas für uns sein können, und doch, wenn man streng auf dem Begriff des Dinges an sich besteht, gar nicht in unserem Bewußtsein statt finden sollen; und ist man zu dem Standpunkt gelangt, von welchem man nicht das Ich in der Welt, sondern die Welt in dem Ich sieht: so verschwindet der Schein vermeinter Objectivität in dogmaticistischen Behauptungen, und, indem man darauf Verzicht thut, etwas über Dinge auszumachen, die selbst nach der Voraussetzung außerhalb der Gränzen unseres Vorstellungsvermögens liegen sollen, verliert sich mit der Ursache des Streits der Streit selbst.

Die Geschichte der Philosophie würde manche Streitigkeit weniger aufzuzeigen, und die Philosophie selbst mehr

gewonnen haben, wenn man, ehe man ans Beweisen gieng, sich immer erst über die Möglichkeit, überall etwas von dem zu beweisen, was man selbst aus den Kreisen des Erkennbaren und Erweislichen hinausrückte, und, ehe man entschied, sich über die Befugniß, darüber überhaupt zu entscheiden, bedacht hätte. Daß man das vergaß, das hat so mancher Streitigkeit ihr werthloses Dasein, und durchaus dem Dogmaticismus jene zuversichtliche Miene gegeben, welche alles zwingen zu wollen scheint, und statt welcher er in unsern Tagen, wo man seine Gerechtsame besser kennt, immer nur mit der bescheidnen Bitte auftreten sollte: „Thut uns erst den Gefallen, anzunehmen, so etwas lasse sich überhaupt beweisen, dann soll's an dem wirklichen Beweise nicht fehlen!" — Es sollte in der That nichts so sehr vermögend sein, die Anmaßungen des Dogmaticismus niederzuschlagen, als die Bemerkung, wie oft er nicht sowohl in der Art des Beweises fehlte, sondern selbst seine Aufgabe mißverstand, und einen Beweis zu führen unternahm, den er sich selbst unmöglich gemacht hatte.

Wie? wenn das bei der so oft aufgeworfenen und so vielfach beantworteten Frage über die Unsterblichkeit der Seele auch der Fall wäre? Wie? wenn der Hang, alles zu objectiviren — d. h. dem in dem Bewußtsein Enthaltenen einen von dem Bewußtsein unabhängigen Grund, ein selbstständiges Dasein, zu unterlegen — so weit gegangen wäre, daß dadurch selbst die unbedingte Selbstständigkeit des Ichs in Gefahr gerathen und zweifelhaft werden mußte, indem es

nicht als höchster, unbedingter Grund alles Bewußtseins angesehen, sondern nur in die Reihe der Objecte gesetzt und einer von ihm unabhängigen objectiven Welt übergeben wurde, durch welche es bedingt sein, und aus deren Gesetzen allererst seine Unvergänglichkeit dargethan werden sollte? Wie? wenn nicht bloß diejenigen, welchen der ganze Mensch nur für einen Theil der Körperwelt galt und mit der Zerstörung seiner Organisation gänzlich vernichtet zu werden schien, das Unvergängliche im Ich verkannt hätten? wenn selbst diejenigen, welche den Geist von dem körperlichen Stoffe unterschieden, und ihn, indem sie ihn aus einem reineren, beständigeren Elemente bestehen ließen, der mechanischen Zerstörung entrissen zu haben glaubten, immer doch die befriedigende Lösung der Aufgabe, sich wahrer Unvergänglichkeit zu versichern, dadurch sich unmöglich gemacht hätten, daß sie die Fortdauer des Ichs zwar nicht von den Gesetzen der materiellen Welt, aber doch immer von objectiven, d. h. außer dem Ich begründeten Gesetzen abhängig sein ließen, bei welchem Verfahren immer jene unbedingte Selbstständigkeit aufgegeben werden mußte, worauf allein der Charakter wahrer Unvergänglichkeit sich gründet? — Was ist es eigentlich, worauf wir unter dem Namen der Unsterblichkeit Anspruch machen? Ist es nur ein über einen gewissen Punkt hinaus verlängertes, und von objectiven, dem Ich fremden Gesetzen entlehntes Dasein, oder ist es wahre, in sich selbst begründete Unendlichkeit, was wir in Ermangelung anschaulicher Erkenntniß durch die Kunst der Schlüsse uns zusichern wollen? Ist der Glaube an Unsterblichkeit bloß die Hoffnung,

durch die Krise der Auflösung, welche den Körper zerstört, mit einem andern Theile unseres Wesens unverletzt hindurch zu kommen, und uns, abgeschnitten von der Sinnenwelt, mit welcher uns jenes Organ verband, in einer andern Welt wiederzufinden und zu erhalten? Ist er bloß die Hoffnung, in gewissen Momenten, gewissen Entfernungen jenseits dieses Punktes noch zu bestehen? — Dahin allein reicht der Verstandesbegriff der Unsterblichkeit, welcher nicht auf ein durchaus unbegränztes Dasein, sondern (wie alles dem Verstande erkennbare Dasein unter Zeitbedingungen steht, und gewisse Momente der Zeit füllt) nur auf eine, durch gewisse Punkte, dergleichen das gänzliche Stillestehen der Organisation ist, nicht begränzte Fortdauer geht. Ein Beharren über einen solchen Punkt hinaus, und immer nur in Beziehung auf einen solchen, ist das höchste was sich durch den Verstandesbegriff erreichen läßt; aber auch selbst diesem vermag der Verstand nicht Realität zu geben. Er findet seine Objecte in der Zeit, in dieser erkennt er ihr Bestehen. Daß sie nothwendig darinn beharren, erkennt er nur daraus, daß sie wirklich darinn beharren; daß sie immer darinn beharren werden, vermag er nicht zu erweisen, weil dieses Immer die Unendlichkeit der Zeit in sich schließt, die er, nur an das in einer wirklichen Erfahrung und innerhalb bestimmter Gränzen Gegebene angewiesen, nicht zu umfassen vermag, und weil er die Nothwendigkeit einer steten Verbindung des Ichs mit einer Zeit, in welcher er es findet, die folglich davon unabhängig ist, nicht rechtfertigen kann.

Aber ein durchaus unbegränztes, ein gänzlich bedingungsloses Seyn, die Unvergänglichkeit selbst, liegt in der Vernunftidee der Unsterblichkeit. In ihr verschwinden alle Gränzen, die einschränkende Form der Zeit ist vernichtet, und, von dieser losgemacht, ist das — nach dem Verstandesbegriff bloß Unsterbliche — Ewig.

Dahin reichen nun alle Beweise aus Begriffen und Grundsätzen des Verstandes nicht; denn diese beziehen sich immer nur auf das Ich, als Object, das, als solches, wie alles in unserem Bewußtsein Enthaltene, und wie jedes Bewußtsein selbst, immer unter Zeitbedingungen steht, und dem, weil es davon nicht losgemacht werden kann, immer nur ein Beharren in einer gegebenen oder gedachten Zeit, nicht ein Seyn in aller Zeit zugeschrieben werden kann. Denn die Allheit der Zeit überhaupt, ihre Unendlichkeit ist kein Verstandesbegriff, und ein unendliches Seyn kann von dem Verstande weder gefaßt noch dargethan werden, weil die für ihn begreifliche Allheit der Zeit nur die der gegebenen Zeit, und überhaupt die in seiner Kategorie enthaltene Allheit nie durchaus unbedingt, sondern, wie alle seine Begriffe, nur durch den Gegensatz (der Einheit und Vielheit) bestimmt ist, weil er ferner seinen Stoff nur durch die Anschauung erhält, und daher das Unbedingte, nicht unter den Formen der Anschauung stehende, ihm fremd, und eine Idee, wie die der Unendlichkeit, welche die Bedingungen der Anschauung selbst aufhebt, und die einschränkende Form der Zeit vernichtet, für ihn leer ist. — Wenn wir objectiv

verfahren, von dem Ich als Gegenstand eines Bewußtseins, als Erscheinung, und — sofern es wie alle Erscheinungen unter Zeitbedingungen steht, die davon unzertrennbar sind — von der Zeit selbst ausgehen, so werden wir nie dahin gelangen, die wahre Unvergänglichkeit unseres Ichs einzusehen. Was in der Zeit, was durch sie bedingt ist, wie soll von dem die unbedingte Nothwendigkeit dargethan werden, immer in ihr zu beharren? Wie läßt sich die Nothwendigkeit einer unzertrennlichen Verbindung mit ihr einsehen, so lange sie als objectiv für sich bestehend und als unabhängig von unserem Ich fortlaufend betrachtet wird? Warum sollte unser Ich sich nicht aus einer Reihe verlieren können, auf welche es keine Rechte hat, als die es durch wirkliches Dasein bewährt, und worauf seine Ansprüche nicht weiter reichen, als soweit es sich ihrer schon bemächtiget hat?

Aber, wie? wenn die Unendlichkeit nicht in einer Zeit außer uns, wenn sie in uns selbst läge, und von unserem Ich aus auf jene allererst übergetragen wäre? Wie? wenn selbst die Zeit, in welcher wir unterzugehen fürchteten, von uns abhängig und nur durch das Ich selbst möglich wäre? Wie? wenn wir in uns das Princip der Zeit und der Ewigkeit und damit die sicherste Gewährleistung unsrer Unvergänglichkeit fänden, da nur das vergänglich sein kann, was unter der Zeit als seiner Bedingung steht, nicht aber das, was selbst die Zeit als Bedingung ihrer Möglichkeit begründet?

Der Verstand als Vermögen der Erkenntnisse kann seine Begriffe, eben weil diese aus einer a priori (in der reinen Verstandesform, der Kategorie) begründeten Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung hervorgehen, durchaus nicht von den ursprünglichen Bedingungen der Anschauung losmachen; nur Erscheinungen in der Zeit und im Raume sind seine Objecte. Nur ein Dasein in einem wirklich gegebenen Zeitpunkte hat, so wie überhaupt nur das in einer wirklichen Anschauung vorliegende, Realität für ihn. Die Unendlichkeit der Zeit selbst ist für ihn nur ein empirischer Begriff, der aus dem Bewußtsein entspringt, sie nie wirklich ermessen zu haben, weil sie immer unter dem Messen selbst sich wieder verlängert, und, weil in stetiger Reihe ihre Momente sich folgen, sie in keinem derselben als geschlossen betrachten zu können. Ihre Unermeßlichkeit, wie sie in der Vernunftidee ist, in welcher alle Möglichkeit einer Begränzung aufgehoben wird, und durchaus jeder Maaßstab verschwindet, ist für den Verstand, der immer nur an die gegebene Zeit angewiesen ist, nur in ihrer Wirklichkeit seine Gegenstände findet, durchaus nicht erkennbar; nicht bloß, weil jede wirklich angeschaute Zeit durch einen folgenden Moment begränzt, und dadurch endlich wird, und weil, die Unendlichkeit der Zeit anschauen zu wollen, so viel wäre, als in Einen Punkt fassen zu wollen, was sich gar nicht umfassen läßt, sondern weil die Unendlichkeit jener Idee die Zeit, als Form der Anschauung, selbst vernichtet, und den steten Wechsel, an welchen alle unsre Anschauung gebunden ist, aufhebt, indem

nach der unendlichen Zeit, objectiv betrachtet, gar nichts nachfolgen, ihre Anschauung also durchaus nicht in einer wirklichen Zeit statt finden kann, in welcher kein Moment der letzte und deren Totalität daher in keinem derselben darstellbar ist. Die Unendlichkeit der Zeit anschauen, hieße, die Zeit selbst, als Bedingung alles Anschauens, wodurch alles wirklich Angeschaute in Momente eingeschlossen, also begränzt wird, aufheben. — Eben so wenig als die Unendlichkeit der Zeit selbst kann der Verstand ein unendliches Dasein, ein Dasein in aller Zeit erkennen. Die Vernunft aber, als das Vermögen der Ideen, welche sich von den Bedingungen des Anschauens lossagt, und indem sie die Schranken der Sinnlichkeit hinter sich läßt, sich ins Unendliche erweitert, kann ihren Ideen eben darum, weil in ihnen alle einschränkende Bedingungen der Anschauung aufgehoben werden, in der Welt der Erscheinungen, welche ganz unter jenen Bedingungen steht, keine Realität geben; sie kann auf kein Object des Verstandes, das, als solches, aus der Anschauung entstanden, nie ohne vernichtet zu werden ihren Formen entzogen werden kann, die Unbedingtheit der Idee übertragen, um sie an ihm erkennbar zu realisiren, weil sie es, als Object, nie von den einschränkenden Bedingungen einer Erscheinung losmachen kann. So lange wir also unser Ich selbst objectiv betrachten, und uns immer nur an seine Erscheinung halten, so lange werden wir vergebens versuchen, uns seiner Unvergänglichkeit zu versichern.

Vermöge einer ursprünglichen Form unseres Bewußtseins muß unser Ich selbst, sobald es Gegenstand eines Bewußtseins, d. h. objectiv betrachtet wird, wie alles, was in unserem Bewußtsein vorkömmt, in die Zeit gesetzt werden, indem jedes Bewußtsein auf ein anderes, als ihm nachfolgend oder vorhergehend, bezogen wird, und unser Ich, sofern wir uns dessen bewußt werden, d. h es zum Objecte eines Bewußtseins machen, so gut wie das ihm entgegengesetzte Nicht-Ich, nur Erscheinung ist. Aber gerade, indem wir unser Ich zum Objecte machen, und als Erscheinung betrachten, offenbart sich etwas, das nicht Erscheinung ist, das jede Erscheinung nicht bloß begleitet, sondern begründet, das dem Alles erscheint. Was wir in unserem Bewußtsein finden — unser empirisches Ich — ist freilich nur wechselnde Erscheinung, aber indem wir es als Erscheinung betrachten, was ist dann dieses betrachtende Wir? Ein wundersames, nie erreichbares Princip alles Bewußtseins liegt jener Erscheinung zum Grunde, und obschon nicht beachtet, und über der Erscheinung vergessen, eignet es sich doch immer diese, als seine Erscheinung zu. Alles unser Anschauen, alles unser Denken hat, als Handlung des Bewußtseins, Ein gemeinschaftliches Princip, den Grund alles Bewußtseins, — das reine Ich. Eben so bezieht sich alles Angeschaute, alles Gedachte, folglich alles, was für uns ist, als durch einen solchen Actus des Bewußtseins gesetzt, auf das nämliche Princip. Alles was ist, ist in unserem Bewußtsein. Sich etwas außer seiner Vorstellung vorstellen, heißt, sich etwas vorstellen

wollen, was doch nicht vorstellbar sein soll, heißt — sich widersprechen. Alles Dasein, alle Realität muß sich in unserem Bewußtsein bewähren; der Kreis unserer Vorstellungen ist unsere Welt, und außer jenem ist durchaus nichts, denn, was sein soll, muß durchaus in jenen Kreis gezogen werden, und für wen ist je etwas außer seinem Bewußtsein gewesen? Nichts kann in dem Sinne objectiv erkannt werden, als hätte es einen erweislichen Grund außer dem Bewußtseyn weil alles Erweisliche und Erkannte immer innerhalb des Bewußtseins liegt, das nicht gleichsam aus sich selbst hinausgehen kann; und der Unterschied des Objectiven und Subjectiven in unserer Erkenntniß gründet sich nicht auf die Beziehung auf etwas außer unserem Bewußtsein, sondern auf die Einsicht der Allgemeinheit und Nothwendigkeit oder im Gegentheil der Individualität und Zufälligkeit der in uns selbst begründeten Bedingungen unter welchen es erkannt wird. Alles, was Realität haben soll, muß es in unserem Bewußtsein, und durch das höchste Princip unseres Bewußtseins, aus welchem das Bewußtsein selbst als seine Handlung hervorgeht, erhalten. Alles was in unserem Bewußtsein als Object vorkömmt, setzt doch etwas voraus, wofür es Object ist; es wird gesetzt, was ist denn das Setzende? — Allen Vorstellungen liegt ein Princip alles Vorstellens zum Grunde, was die Möglichkeit des Bewußtseins, als seiner Handlung, und die Einheit desselben unter allem Wechsel des Stoffes begründet, — das Ich, das, sofern es das selbstthätige Princip aller Erfahrung und selbst ohne alle empirische Be-

stimmungen ist, das reine Ich heißt, und als Grund alles Bewußtseins, nie selbst in einem Bewußtsein begriffen werden kann, weil jedes Bewußtsein seine Handlung ist, und es also, selbst wenn es empirisch zu sein scheint, indem es seine eigene Erscheinung setzt, doch immer über dieser Erscheinung ist, und als sie setzend, immer eine höhere Qualität behauptet, immer, um empirisch zu werden, rein sein muß. Nicht bloß in der Betrachtung eines unserem Ich fremden Objects, sondern auch in unserer Selbstbetrachtung, welche das Ich selbst zum Gegenstand hat, kann und muß das, was Grund alles Bewußtseins ist, von dem was in dem Bewußtsein ist, unterschieden werden. Wenn wir über unser Ich reflectiren, so geschieht das immer in einer zweifachen Qualität, das empirische Ich steht als Object vor dem reinen Ich. Daß wir empfinden, denken, leiden, handeln, das sind wechselnde Zustände der Erscheinung unseres Ich, aber immer ist es Ein und dasselbe Ich, worauf unter allen diesen wechselnden Erscheinungen die Einheit des Bewußtseins beruht, und das freilich nie selbst zur Erscheinung werden, aber wohl seine Handlungen, wodurch es ein Bewußtsein hervorbringt, in einem andern Bewußtsein durch Reflexion darüber, zu Erscheinungen machen kann. Alles, was in unserem Bewußtsein vorkömmt, nicht bloß das, was unter dem Namen der Außenwelt von dem Ich unterschieden wird, nicht bloß das, was an unserem Ich als Gliede der Sinnenwelt wahrnehmbar ist, sondern auch die durch den innern Sinn bemerkbaren Veränderungen und Handlungen unseres Gemüths sind, sofern wir uns ihrer

bewußt werden, Erscheinungen, und müssen immer von dem unterschieden werden, welchem sie erscheinen, von dem letzten Grunde alles Bewußtseins — dem reinen Ich. Alles Bewußtsein gründet, und jede Vorstellung bezieht sich auf diesen unbestimmbaren, und alles bestimmenden Grund des Bewußtseins, auf dieses Ich, für welches alles Vorgestellte Object ist, und das selbst nie Object werden kann. Denn als der höchste innere Grund des Bewußtseyns kann es von keinem anderen ergriffen und außer ihm gesetzt werden, und sich selbst kann es als reines Ich nicht ergreifen, weil es, sobald es Gegenstand eines Bewußtseins wird, unter empirischen Bestimmungen steht, und nur Erscheinung ist. Von diesem Ich läßt sich durchaus nichts losreißen, um ihm ein von demselbigen unabhängiges Bestehen zu geben. Denn selbst die Anerkennung einer selbstständigen Realität außer dem Ich könnte nur durch das Ich selbst geschehen, würde sich also immer auf das Bewußtsein und auf das Ich, als Princip desselben, gründen. Unsre ganze Welt beruht auf unserem Ich, denn jede Vorstellung der Welt oder irgend eines — sogenannten — Objects ist in einem durch dieses Ich gesetzten Bewußtsein. Was die Welt außer unserem Bewußtsein sei, läßt sich nicht fragen, denn das hieße, sich etwas vorstellen wollen, ohne selbst der Vorstellende zu sein. Wir müßten aus unserem Ich heraustreten, d. h. aufhören zu sein, was wir sind, um zu erkennen, was außer dem Ich sei *). Uns ist nichts möglich, nichts

*) Der Deutlichkeit wegen muß hier ein Ausdruck erörtert werden, welcher durch Mißdeutung Anlaß zu einem Ein-

wirklich ohne das Ich, und unser Ich ist darum unvergänglich, weil es nur in sich die Bedingungen seines Seyns hat, und alles andre in sich erst aufnimmt.

wurfe geben könnte. Man sagt, außer unserem Vorstellen liege unsern Vorstellungen etwas von ihnen verschiedenes zum Grunde, was als Ding an sich nie in die Vorstellung kommen könne. Soll dieses so viel heißen: wir beziehen unsre Vorstellungen auf ihre von ihnen verschiedene Objecte, so kommen wir dadurch nicht außerhalb der Kreise des Erkennbaren, und Vorstellbaren, denn ein Object ist gerade als solches ein Eigenthum des Verstandes, durch dessen Formen allein es zum Object werden kann, und es hat zugleich anschauliche Realität, weil der Verstand nur das ihm durch die Anschauung Gegebene unter seine Formen begreift. Es wird daher durch jenen Ausdruck in diesem Sinne nur das bezeichnet: wir unterscheiden unsere Vorstellung als Handlung des Gemüths von ihr selbst als Thatsache im Bewußtsein, und beziehen unser bloßes Denken eines Gegenstandes, ohne dessen wirkliche Anschauung, auf sein außer jenem Gedanken, aber doch immer wieder nur in einem andern Bewußtsein gegebenes Dasein. — Soll es aber so viel heißen: außer unserem Vorstellen überhaupt liege das Ding an sich, was, als solches, nie in die Vorstellung übergehen könne, so sieht man leicht, daß sich über dieses unerreichbare, aller Vorstellung entgehende Ding an sich gar nichts ausmachen lasse, daß ihm gar keine Realität und kein Dasein beigelegt werden könne, weil, indem ihm diese zuerkannt und es in unser Bewußtsein aufgenommen wird, es eben damit aufhören muß, Ding an sich, d. h. außer aller Vorstellung zu sein, daß der Schluß, durch welchen es als zwar nicht erkennbares aber

Dadurch, daß wir in dem bisherigen Einen letzten Grund zwar nicht erkannten, aber doch auffanden, der alles Bewußtsein erzeugt, und jedem Stoffe, der es füllt, indem er ihn aufnimmt, Realität ertheilt, sind wir zu dem eigentlich Unvergänglichen gelangt, das als höchstes Princip alles Bewußtseins auch höchste Bedingung alles uns erkennbaren Daseins ist.

Alles was sich von unserem Ich, als Object, (welche Qualität es annimmt, indem es empirisch wird) darthun

doch nothwendiges Substrat der Vorstellung untergeschoben wird, sich durchaus nicht rechtfertigen lasse, und auf den Widerspruch führe, sich etwas außer aller Vorstellung vorstellen zu wollen, und daß alles, was sein soll, gerade sofern ihm ein Dasein beigelegt werden kann, in unserem Bewußtsein sich vorfinden und unter nothwendigen Bedingungen des Bewußtseins stehen müsse. Soll also das Ding an sich etwas außer aller Vorstellung bezeichnen, so ist es als etwas nicht in unser Bewußtsein aufgenommenes und nicht vorstellbares, schlechterdings Nichts. Wird aber, wie gewöhnlich, das Ding an sich dem Erkennbaren entgegengesetzt, so soll es, weil diesem immer eine Anschauung zum Grunde liegt, das Angeschaute außer den Bedingungen (Formen) der Anschauung das bloß denkbare Substrat der Anschauung bezeichnen. Nun kann aber von dem Erkennbaren die Anschauung nicht hinweggenommen, und diese nie von ihren ursprünglichen Formen losgemacht werden, ohne daß ihm nicht bloß seine Erkennbarkeit entzogen, sondern selbst alle seine Realität aufgehoben werde. Denn weil der Verstand kein schaffendes Vermögen ist, sondern nur den Stoff,

läßt, ist, daß es in bestimmten gegebenen Zeitmomenten fortdaure. Daß es in aller Zeit bestehen müsse, läßt sich von ihm, sofern es als Erscheinung in einer von ihm unabhängigen Zeitreihe sich befindet, nicht erweisen, weil die

welchen er durch die Anschauung erhält, unter seine Formen begreift, so verliert er mit der Anschauung seine Objecte gänzlich, und behält nichts als die leere Formen der Realität, aber keine Realität selbst übrig, weil nur das Realität hat, was anschauliches seinen Formen unterliegt. Also auch in dieser Bedeutung hat das Ding außer der Vorstellung oder das Ding an sich gar keine Realität. Es wird zur bloßen Denkform ohne alles Substrat, und ist eben darum durchaus kein Object, nichts außer unserer Vorstellung Bestehendes. Man sage nicht, das sei, obschon in nothwendigen Bedingungen unseres Erkenntnißvermögens begründet, doch nur für uns so. Wer kann ohne Ungereimtheit den Bedingungen seines Vorstellungsvermögens, den nicht bloß höchsten, sondern Einzig für ihn erkennbaren, entsagen wollen und sich auf ein Vorstellungsvermögen berufen, dessen Bedingungen er gar nicht kennt? Tritt er nicht gleichsam aus seinem Vorstellungsvermögen heraus und steht im Widerspruche mit sich selbst, indem er behauptet, was er sich vorstellt, sei nicht so, wie er sich es vorstellt? — Die vermeinte Objectivität unsrer Vorstellungen gründet sich nicht auf ihre Uebereinstimmung mit etwas außer aller Vorstellung, — denn wie sollte eine solche Uebereinstimmung erkannt und dargethan werden können? — sondern auf die Angemessenheit eines bestimmten Bewußtseins zu den nothwendigen Bedingungen des Bewußtseins überhaupt.

Nothwendigkeit einer unbedingten Verknüpfung zwischen dieser Zeit und ihm nicht erkennbar ist. Das Ich, als Object, sofern es empirisch ist, kann der Zeit außer ihm keine Unendlichkeit abgewinnen. Aber in dem reinen Ich ist die wahre Unvergänglichkeit begründet. Unabhängig von der Zeit, welche selbst aus ihm hervorgeht, unabhängig von der Welt der Erscheinungen, welche sein Gebiet ist, und von ihm und aus ihm ihre Realität hat, kann es weder aus jener verschwinden, noch in dieser untergehen. Als Princip alles Vorstellens ist es von allem Vorgestellten unzertrenn-

Der Ausdruck, eine gewisse Vorstellung habe keine objective Gültigkeit, oder, das Vorgestellte könne außer der Vorstellung sich auch anders verhalten, bezieht sich darauf daß ein solches Bewußtsein unter zufälligen Bedingungen steht, oder daß wenigstens seine Angemessenheit zu bloß nothwendigen Bedingungen des Bewußtseins nicht erwiesen ist, und auf diese Zufälligkeit seiner Bedingungen, als einer Handlung des Gemüths, nicht auf den Mangel der Uebereinstimmung mit etwas gar nicht vorstellbarem gründet sich das Urtheil, daß etwas nur in unsrer Vorstellung, d. h. in diesem Bewußtsein so sei, wie wir es uns vorstellen. Es wird nicht auf ein Ding an sich bezogen, wovon als Ding an sich gerade nicht eingesehen werden könnte, daß es sich anders verhalte, als unsre Vorstellung, sondern ein wirkliches Bewußtsein wird in jenem Urtheil auf ein anderes — mögliches — nur unter nothwendigen Bedingungen stehendes Bewußtsein bezogen, das, als nicht unter zufälligen Bedingungen stehend, allgemeine oder, wie man es nennt, objective Gültigkeit habe.

lich; es kann nicht vergehen, so daß etwas hinter ihm zurückbliebe. Denn was wäre eine Zeit, eine Welt ohne das Ich? Erscheinungen ohne etwas, welchem sie erschienen? — Daß es widersprechend sei, es als aufhörend, und etwas als hinter ihm zurückbleibend zu denken, ergiebt sich daraus, daß selbst dieses Zurückbleibende nur immer für das Ich, nur in sein Bewußtsein gesetzt wird und gesetzt werden muß. Man versuche es, eine künftige Zeit und Welt zu denken, ohne immer das Ich — freilich nicht in seiner empirischen Qualität, in seiner jetzigen veränderlichen Erscheinung, sondern als das, für welches Zeit und Welt ist — hinzuzudenken; es wird nie möglich sein, sie von dem Ich loszumachen.

Oft verräth ein dem Erwachen der Vernunft zuvoreilendes Bedürfniß dem Gefühl, was nur später erst jener deutlich wird, und in Ahnungen, wodurch der menschliche Geist in früheren Perioden seiner Entwickelung überrascht wird, dämmern, wenn ich so sagen darf, künftige Ideen. Es giebt gewisse Dinge, welche dem Menschen, während er noch mehr durch Empfindung durch eine Art von psychologischem Instinct, als durch selbstbestimmendes Nachdenken geleitet wird, in einem dunkeln Bewußtsein sich in der Ferne zeigen, und zu welchen ihn der Gang seiner Ausbildung oft nur durch viele Umwege führt, bis er mit deutlichem Bewußtsein sich an eben dem Punkte sieht, der ihm einst dunkel vorschwebte. Das Bewußtsein der Selbstständigkeit und Unvergänglichkeit des Ichs, das bei ganzen Völkern und einzelnen Menschen dem

Glauben an Unsterblichkeit zum Grunde liegt, ist von dieser Art. Erst dunkel, aber dennoch unvertilgbar in dem menschlichen Geiste, während dieser noch dem Wechsel der Erscheinungen hingegeben, sich selbst in ihrer Beschauung verliert, klärt es ihm allmählich sich auf, je näher er zu dem höheren Standpunkte gelangt, wo er sich selbst findet, und von sich ausgehend der objectiven Welt Meister wird. Durch Gefühle kündigte sich dem Menschen seine unvergängliche Selbstständigkeit an, ehe sie noch durch die Scheidung des reinen Ichs von seiner Erscheinung in jenem sich ihm deutlicher offenbarte, und das Bedürfniß, für allen Wechsel des Bewußtseins, für alle die mannichfaltigen Erscheinungen Einen festen, unveränderlichen Mittelpunkt zu suchen, auf welchen sich alle beziehen, an welchem alle hangen, leitete zu einem noch nicht deutlich entwickelten, aber doch immer in Ahnungen vorschwebenden Absoluten im Bewußtsein und die gefühlte Nothwendigkeit, seiner aus sich selbst hervorgehenden Thätigkeit die Unbedingtheit ihres Ursprungs zu erhalten, heischte unbegränzte Fortdauer, ehe noch die Vernunft über das warum? und wie? derselben ins Reine gekommen war. Ich nenne dieses Bewußtsein Ahnung, sofern es das Unvergängliche im Ich noch nicht ergriffen hat, sondern nur ankündigt, und sofern man sich von dem, wovon gewiß ist, daß es sei, nicht Rechenschaft geben kann, wie es sei, und darinn nicht eine Erkenntniß des Unbedingten selbst sondern die Aufgabe findet, es in dem Bedingten zu suchen, und durch das Spiel des Wechselnden zu dem Unvergänglichen hindurchzudringen.

Irre ich nicht, so äußern sich schon in den ersten Meinungen der frühen Vorwelt über die Fortdauer des Menschen die unbestreitbaren Ansprüche des Ichs, als unbedingten Grundes aller Realität, auf Unvergänglichkeit, und gegen den Widerspruch, das Ich in einer Welt untergehen zu lassen, die doch nur in demselben und durch dasselbe besteht, sträubt sich die Empfindung, ehe er noch von der Vernunft deutlich erkannt wird. Auch in einem noch unentwickelten Selbstbewußtsein macht das reine Ich, als höchste Bedingung alles Bewußtseins, seine Rechte dadurch geltend, daß es sich in alles Denken einmischt, und daß es durchaus unmöglich ist, die Vorstellung der Welt von ihm loszumachen. — Indem der Verstand das Ich objectiv betrachtet, und über seine Fortdauer nach vermeintlich objectiven Gesetzen richtet, steht das reine Ich, wie ein geheimer Beobachter, der ganzen Verhandlung als einem Spiele seiner Vermögen zu, worinn immer nur seine Erscheinung ergriffen, über es selbst aber nichts ausgemacht werden kann, und selbst indem seiner Erscheinung Vernichtung zuerkannt wird, ist es von der Welt, welche zurückbleiben soll, durchaus unzertrennbar, und es ist gänzlich unmöglich, es vernichtet zu denken, ohne es immer, gleichsam als seine Vernichtung beschauend, wieder hinzustellen. Und wenn im Gegentheil das Ich der Zerstörung entrissen und siegreich in die Ewigkeit hinübergeführt zu sein schien, so war es nicht die Macht sogenannter objectiver Beweise, sondern das, daß die Sache eigentlich gar keines solchen Beweises bedurfte, was jene beruhigende Ueberzeugung sicherte. Selbst diejenigen, welche den ganzen Menschen der Sinnen-

welt einverleibten, und was man sonst Erscheinungen des Geistes nennt, als bloßes Spiel der feineren Organisation betrachteten, und Seele und Körper in Einer Zerstörung begriffen, konnten doch nicht umhin, stillschweigend ein Bewußtsein anzunehmen, was die Auflösung des Körpers überdauerte. Am Grabe waren sie, wenn sie consequent dachten, nicht mehr, und doch sahen sie sich in ihrer Einbildung ins Grab hinabsenken; in der stillen Ruhe des Grabes schienen sie sich heimlich zu lauschen, nach ihrer Vernichtung Geschlechter Geschlechtern folgen und die Welt sich fortbewegen zu sehen, als ob sie mit dabei wären; vergessend, daß mit ihnen die Welt für sie, ihre Welt, vernichtet werde. — Darinn waren sie wohl consequent, daß sie die Welt, welche für sie objective Selbstständigkeit hatte, fortbestehen ließen, wenn auch sie untergiengen. Aber, daß sie sich Ereignisse der Zukunft, welche nicht mehr in den Bezirk ihrer Existenz fallen sollten, mit Theilnahme vergegenwärtigten, und, indem sie sich, ohne es sich mit deutlichem Bewußtsein einzugestehen, immer als Beobachter zu dem hinzusetzten was nach ihrer Vernichtung vorgehen sollte, ihr Bewußtseyn jenseits derselben verlängerten, und noch da Beziehungen auf sich annahmen, wo doch mit ihrer Existenz alle ihre Verhältnisse vernichtet sein mußten: das dient zum Belege, daß das Ich die unvergängliche, höchste Bedingung alles Daseins, und daß nur unter seiner Voraussetzung eine Weltvorstellung möglich sei. — Das Verkennen dieser Unmöglichkeit irgend einen Gegenstand des Bewußtseins von dem Bewußtsein, als einer Handlung

des Ich, zu trennen, verleitete sie zu dem Widerspruch, sich vernichtet denken zu wollen, sich gleichsam aus sich selbst herauszusetzen, um ihr Nichtsein selbst anzuschauen. Warum sträubte sich ihr Gefühl so sehr gegen die Vernichtung, welche, consequent gedacht, nicht so viel schreckliches haben konnte, weil sie kein Uebel mehr herbeiführt, wenn sie nicht durch eine Selbsttäuschung sich selbst fortwährend zu Zeugen ihrer Vernichtung machten, und vor der empörenden Quaal, die sie in einem ewigen Bewußtsein des Nichtseins fanden, sich entsetzten? — Verräth das nicht, daß, indem sie ihre Erscheinung, welche ihnen für ihr Alles galt, aufhören ließen, sie sich doch, ohne deutlich einzusehen, warum? genöthigt fühlten, immer ihr Ich noch bestehen und in einem geheimen Bewußtsein fortdauern zu lassen?

Die Versuche der Vernunft, zu dem Unvergänglichen zu gelangen, das sich in Gefühlen ankündigte, mußten immer mißlingen, so lange die Philosophie, ihre angebliche Vormünderin, sie in dem magischen Kreise einer objectiven Welt gefangen hielt, und sie zu der endlosen Mühe verdammte, im Wechsel des Vergänglichen das Unvergängliche zu suchen, und eine Erscheinung (das empirische Ich) zu einer Selbstständigkeit zu steigern, deren sie gerade nach den Gesetzen jener objectiven Welt nie fähig sein konnte. — Immer war es nur das empirische Ich, immer das Ich als Object betrachtet, dessen Unvergänglichkeit man beweisen wollte, und als man sich der Wahrheit um einen, wie es schien, ungeheuern Schritt genähert zu haben glaubte durch die

Entdeckung, daß dieses Ich der Körperwelt nicht ganz angehöre, daß sein besserer Theil, den man Geist nannte, aus den Trümmern seines Organs sich in eine andre Welt hinüber flüchte: da war für die eigentliche Aufgabe eben noch nicht viel gewonnen. Dieses Ich hatte immer noch eine Welt außer ihm, welche beharrte, wenn es auch vergieng, eine Zeit, unabhängig von ihm, in welcher es seines Daseins Maaß fand; das Unvergängliche war außer ihm und es selbst — Erscheinung in dieser oder in einer andern Sphäre — konnte, als Glied einer objectiven Welt, d. h einer solchen, worinn die Zeit und zwar nicht bloß als Form der Anschauung, sondern als objectives Gesetz — herrscht, in sich keine Unvergänglichkeit finden, indem es nur in dieser und mit dieser Welt bestand. Und was war es denn, was man Geist nannte? Wodurch unterschied man sein, keinem Sinne empfindbares Element von den Elementen der Körperwelt? Was sicherte dem Begriffe dieses räthselhaften Wesens, in Ermangelung anschaulicher Erkenntniß, seine Realität? und was blieb ihm außer den bloßen Negationen der Materialität, woraus er zusammengesetzt war, als eigenthümliches Wesen übrig? — Einfachheit sollte der Grundcharakter des Geistes sein, aber wie ist diese als positive Realität vorstellbar? Ist sie nicht eine bloße Verneinung der Körperlichkeit, und kann sie, ein bloß negativer Charakter, der Realität eines selbstständigen Wesens zum Grunde gelegt werden? Was heißt einfach? Soll es heißen, was als das kleinste im Raume nicht weiter getheilt werden kann, so enthält die Vorstellung der Einfachheit offenbar einen

Widerspruch, weil dem, was einmal im Raume gesetzt ist, eben darum, so wie dem Raume selbst, Theilbarkeit ins Unendliche beigelegt werden muß, und nichts darinn das kleinste sein kann. Oder nennen wir das einfach, was darum nicht theilbar ist, weil es dem Raume nicht angehört, und worauf, indem es keine Ausdehnung hat, auch die Vorstellung der Theilbarkeit nicht anwendbar ist? Dann ist aber der Begriff der Einfachheit auch wieder nur negativ, und bezeichnet etwas, das, als nicht zur Körperwelt gehörig, unter den Bedingungen der äußeren Anschauung nicht erkennbar ist. Damit wird aber über das eigentliche Wesen und die positive Realität dieser fremdartigen Erscheinung nichts ausgemacht. — Was bleibt nun als positiver Grundcharakter in dem Begriffe eines Geistes übrig? Wodurch soll in einer Welt, wo jedes Dasein einen Raum füllt, jede Realität durch den Raum wirkt, ein unkörperliches Wesen sein Dasein bewähren? Lassen die Erscheinungen des Empfindens, Denkens, Wollens, die dem äußeren Sinne nicht wahrnehmbar sind, eine von dem körperlichen Stoffe verschiedene Kraft, ein — wie man es nennt — geistiges Wesen erkennen, (das heißt, nach den Foderungen des Dogmaticismus, mit welchem wir hier zu thun haben, objectiv darstellen), das, ein Fremdling in der Körperwelt, aus einem andern Elemente genommen wäre, und, von ihren zerstörenden Kräften unangetastet, ihr wieder entweichen und in einer andern Sphäre sein Dasein fortsetzen könnte? Beruht das ganze Spiel der Vorstellungen eben so erweislich auf einem reellen unkörperlichen Grunde, als die Erscheinungen des

äußeren Sinnes auf der Ausdehnung? Empfindungen, Gedanken, Willensäußerungen, die Erscheinungen des innern Sinnes, werden auf einen dem äußeren Sinn entgehenden *Grund* bezogen; aber eben weil eine Anschauung des *eigenthümlichen Wesens*, worinn sie begründet sein sollen wie die körperlichen Erscheinungen in der Ausdehnung, vermißt wird, wird auch seine *objective* Realität zweifelhaft, und der *nicht erkennbare* Geist unter die Gedankendinge versetzt. — Aber gesetzt auch, die Erscheinungen des innern Sinnes hätten erweislich ein eigenthümliches, unkörperliches Substrat, den Geist, was ist damit gewonnen? Wohnt das Vergängliche nur im Raume? Ist es unvergänglich so lange es in der Zeit ist? Und kann es der Zeit entzogen werden, so lange es *objectiv* betrachtet, und in einer objectiven, von ihm unabhängig bestehenden Welt (wenn auch schon nicht bloß in der körperlichen) begriffen wird? — Nicht Einfachheit, (eine nicht *erkennbare* Realität, sondern nur ein negativer Charakter, welcher erst ein reelles Wesen erheischte, in welchem er gedacht werden könnte) sondern *Selbstständigkeit* war es, was man dem Begriffe des Geistes zum Grunde legte, und wodurch man ihn von dem in der Außenwelt Wechselnden wesentlich unterschied. Aber für das Ich *als Object*, was es doch immer in dem Begriffe eines Geistes war, ist diese Selbstständigkeit doch nur erschlichen. Es wird das, was dem Grunde alles Bewußtseins angehört, auf einen Gegenstand des Bewußtseins übergetragen, und man glaubt *objectiv* zu erkennen und erweisen zu können, was nicht in einem Object, auch nicht in dem Ich,

sofern es Object ist, sondern nur in dem begründet ist, welches, als höchster Grund des Bewußtseins, nie Object ist. Der Geist ist, als Gegenstand eines Bewußtseins, immer nur Erscheinung, und steht unter der nothwendigen Bedingung aller Erscheinungen, der Zeit. Die Nothwendigkeit seiner Verbindung mit der Zeit, oder sein Beharren in aller Zeit könnte nur dargethan werden durch die Abhängigkeit der Zeit von ihm selbst. Aber die Abhängigkeit der Zeit von irgend einem Objecte läßt sich durchaus nicht darthun, weil jedes Object gerade selbst unter der Zeit als der Bedingung des Bewußtseins steht. Folglich kann man nur durch das Heraustreten aus der objectiven Welt zu dem gelangen, was eine von der Zeit unabhängige Selbstständigkeit hat, und über der Zeit ist. In dem Ich, als Princip alles Bewußtseins, aus welchem die Zeit selbst allererst hervorgeht, ist jene unvergängliche Selbstständigkeit begründet, welche man, ohne sie recht zu kennen, dem Geiste als objectiven Charakter beilegte, und welche ihm doch als Erscheinung durchaus nie zukommen kann. Nicht bloß das Mannichfaltige dem äußeren Sinne Gegebene, die Körperwelt, sondern auch das nur dem inneren Sinne Gegebene, die wechselnden Handlungen des Gemüths, sind nur Erscheinungen für etwas, das sich nicht bloß außer der Körperwelt, als von ihr dem Wesen nach verschieden, sondern das die ganze innere und äußere Sinnenwelt außer sich, als das Wechselnde außer dem Bestehenden setzt, und nie in das Gebiet der Erscheinungen und der Zeit gezogen werden kann, weil selbst indem es seine eigene Erscheinung betrachtet, (sich nach seinem empirischen Charakter

setzt), es doch zugleich immer, als das setzende, rein, als das, wofür die Erscheinung ist, durchaus selbstständig sein muß. Als Grund alles Bewußtseins kann es der Zeit nicht unterworfen sein, denn diese beruht ja gerade auf dem Bewußtsein selbst; ihre Momente werden von einander unterschieden und auf einander bezogen durch die verschiedene Handlungen Eines und ebendesselben Bewußtseins. Es ist beharrlich, nicht insofern es Momente der Zeit, die von außen auf uns zuströmten, durch sein Dasein ausfüllt, sondern sofern es diese Momente selbst durch die aus ihm hervorgehende Handlungen des Bewußtseins schafft. So lange man sich immer nur an das Object des Selbstbewußtseins, das empirische Ich, hielt, und den eigentlichen Grund des Selbstbewußtseins, das Absolute im Ich, übersah, konnte es nicht gelingen, einzusehen, warum dem Ich Unvergänglichkeit zukomme. So lange man sich in eine objective Welt begiebt, um das Ich darinn aufzusuchen, findet man es nur unter der Herrschaft der Zeit. Von einem steten Wechsel fortgerissen schwebt es unter andern Erscheinungen, und sucht vergebens, woran es sich festhalte, um sich über dem Strome der Zeit zu erhalten. Seines Daseins nur so lange gewiß, als es sich wirklich in der Reihe wechselnder Erscheinungen findet, ist es dadurch nicht gegen die Gefahr gesichert, irgend einmal daraus zu verschwinden. Wie es in ihr anfieng, kann es aus ihr sich wieder verlieren, indeß sie ungestört durch seinen Untergang und unabhängig von seinem Dasein fortläuft Daß es alle künftige Momente der Zeit füllen werde, ist dadurch, daß es einige der bisherigen gefüllt hat, gar nicht ausgemacht.

Beharrlichkeit in aller Zeit kann aus dem Dasein in einer gegebenen Zeit, welches allein an dem Ich als Object erkennbar ist, nicht gefolgert werden, sie kann nur in etwas begründet sein, was nicht bloß von der Zeit unabhängig, sondern wodurch die Zeit selbst allererst möglich ist. Wenn sich ein solches Absolutes im Ich finden läßt, so wird, indem man dazu gelangt, der Streit über die Unendlichkeit unseres Daseins aufhören, der bis dahin nur über das Ich als Object, und eben darum als eine durch die Zeit bedingte Erscheinung, geführt wurde.

Was heißt fortdauern? — Was aufhören? — Was ist Zeit? — Was ist Ewigkeit?

Fortdauern und aufhören setzen eine objective, von dem Fortdauernden oder Untergehenden unabhängige Zeit voraus, jenes als Bestehen in dieser Zeit, dieses als das Verschwinden aus ihr. Diese Zeit ist eine stetig fortlaufende Reihe von Momenten; was in sie gesetzt wird, muß diese Reihe hindurchlaufen. Sie selbst streckt sich — eine nie umfaßte, alles umschließende Größe — vor ihm ins Unendliche hin; unaufhaltsam läuft sie fort, und Es kann sich, indem es ihr nacheilt, nur so viel davon zueignen, als Es als wirklich zurückgelegt an seinen Spuren mißt, und sein Dasein nur dadurch bewähren, daß Es ihre Momente wirklich füllt. So viele Zeitmomente Es füllt, so lange dauert Es fort; in dem Moment, worinn Es sich nicht mehr findet, hat Es aufgehört.

Wenden wir diese Bestimmungen an auf das, was man den menschlichen Geist nannte, (im Gegensatz gegen den Körper, welchen man der sichtbaren Zerstörung überlassen und verloren geben mußte) auf jenes vermeintlich einfache, denkende aber immer nur objectiv betrachtete Wesen, so können wir seiner Fortdauer nur gewiß sein in jeder Zeit, deren Momente er wirklich füllt, also gerade nur so lange er da ist; seiner unbestimmten, endlosen Fortdauer nie. Denn damit, daß die ihn umschließende Zeit ins Unendliche fort sich erstreckt, hängt gar nicht nothwendig erkennbar zusammen, daß auch er in jedem künftigen Momente derselben sein Dasein verlängern werde. Die Zeit liegt vielmehr wie eine unermeßliche Macht vor ihm, mit welcher er befürchten muß, es in die Länge nicht auszuhalten, und, indeß sie rastlos forteilt, von ihr überwältigt hinter ihr zurückzubleiben. In ihr wird ohne Ende ein Moment dem andern folgen, aber mit welcher Nothwendigkeit kann Er darauf Anspruch machen, jeden folgenden Moment zu erreichen?

Wir haben die Zeit und das Dasein in der Zeit vom Standpunkte der Erscheinungswelt betrachtet, und gefunden, daß so lange man den menschlichen Geist nur objectiv, als etwas in der Welt, und diese als ihn umschließend betrachtet, und ihn mit andern Erscheinungen im Strome ihres Wechsels — Zeit genannt — forttreiben läßt, es unmöglich sei, ihm Unvergänglichkeit zuzusichern. Was uns im Gebiete der Zeit zu finden nicht geglückt ist, wird sich vielleicht auf einem höheren Standpunkte uns offenbaren, von

welchem aus die Zeit in ihrer wahren Gestalt und das Unvergängliche über ihr sich zeigen wird. — Wir denken uns die Zeit, als unabhängig von dem Ich ins Unendliche fortlaufend, und halten es wenigstens für möglich, daß unser Ich aus ihr sich verliere. Wie kommen wir dazu, uns eine Zeit jenseits dieses Verschwindens vorzustellen? — Wie? wenn aus der Nothwendigkeit, immer, indem wir die Zeit jenseits des Punktes, wo wir aufhören sollen, in unsrer Vorstellung verfolgen, unser Ich als wirklich darinn bestehend zu setzen, aus der Unmöglichkeit, sie von unserem Ich loszumachen, die Abhängigkeit der Zeit selbst von dem Ich, und damit seine Unvergänglichkeit sich ergäbe?

Beharrlich nennen wir, nach dem Verstandesbegriffe, im Gegensatz des Vergehenden das, was sein Dasein in mehreren Zeitmomenten bewährt, was im Wechsel sich erhält. Beharrlich, nach der Vernunftidee, muß das sein, was gänzlich frei von allen Bedingungen der Vergänglichkeit ist, was gar keinem Wechsel seines Daseins unterworfen ist. Nun legen wir dem Wechsel unseres Bewußtseins ein Beharrliches zum Grunde, auf welches nicht bloß die wechselnden Zustände unseres Gemüths, sondern auch alle Veränderungen der Außenwelt als seine Erscheinungen bezogen werden. Diesem Beharrlichen im Ich, für welches Erscheinungen sind, und welches selbst nicht Erscheinung sein kann, weil es über ihm, als dem letzten Grunde alles Bewußtseins, nichts höheres geben kann, wel-

chem es erschiene, kann nicht bloß jene empirische Beharrlichkeit einer in stetig fortgehenden Zeitmomenten bestehenden Erscheinung zugeschrieben werden, denn durch sie würde es ja — als in die Zeit gesetzt, und in ihr bestehend — selbst Erscheinung. Der Begriff einer Erscheinung kündigt aber etwas an, dem sie erscheint, und das sich von ihr nicht bloß als Erscheinung eines folgenden Moments, sondern dadurch wesentlich unterscheidet, daß es sie zu seiner Erscheinung macht. Jedes Bewußtsein enthält, als seinen Gegenstand, eine Erscheinung, aber es beruht auf einem innern durch sich selbst bestimmten Princip — auf etwas, was sich jene Erscheinung zum Gegenstand macht, und in welchem und durch welches sie Realität erhält. Dieses letztere, was durchaus nicht bloß nothwendige Bedingung, was der eigentliche letzte Grund der Möglichkeit jeder Erscheinung ist, worinn und wodurch sie, als ihm erscheinend, Realität erhält, ist das Absolute im Ich — das reine Ich, dessen Wesen und wesentliche Function darinn besteht, Erscheinungen als seine Gegenstände zu setzen, oder das Bewußtsein hervorzubringen. Das, was in dem Bewußtsein enthalten, was Gegenstand desselben ist, heißt, als jenem das Bewußtsein erzeugenden Princip entgegengesetzt, Nicht-Ich. Es versteht sich nun, daß das Ich, sofern es sich selbst zum Gegenstand eines Bewußtseins, (des Selbstbewußtseins) macht, — d. i. nach seinem empirischen Charakter — gleichfalls zum Nicht-Ich in jener — der transscendentalen — Bedeutung gerechnet werden müsse, obschon es immer, indem es als Gegenstand eines Bewußtseins zur Erscheinung gemacht und in die stetige

Reihe der Erscheinungen, Zeit genannt, gesetzt wird, doch durchaus dabei die absolute Qualität als das Setzende und das Bewußtsein Erzeugende beibehält.

Auf dem stetigen Zusammenhange des Wechsels im Bewußtsein beruht die Zeit; oder eigentlich ist die Zeit selbst die stetige Beziehung des wechselnden Bewußtseins, als verschiedener Handlungen Eines und ebendesselben absoluten Princips, des reinen Ichs. Jener stetige Zusammenhang, welchen die Erscheinungen im Bewußtsein erhalten, wird durch den Verstand auf die Erscheinungen selbst, als in ihnen begründet, übergetragen, und da eigentlich die Erscheinungen im Bewußtsein fortlaufen, und durch die Beziehung der verschiedenen Handlungen des Bewußtseins auf Ein absolutes Princip allererst Eine Reihe, die Zeit, bilden, so trägt der Verstand, der die Erscheinungen objectivirt, d. h. vom Ich losmacht, auch den Grund ihrer Aufeinanderfolge in sie über, als ob das Bewußtsein an den Erscheinungen fortliefe, und an einer ihm gegenüber stehenden Reihe die Zeit ermäße. Die Vernunft hingegen, welche die Gemüthsvermögen ergründet, und in den Vorstellungen das, was aus der Handlungsweise des Gemüths selbst entspringt, von dem scheidet, was dem Gemüthe gegeben wird, erkennt in den sogenannten Verstandsobjecten nur Erscheinungen, und in der Zeit selbst nur eine ihnen im Bewußtsein durch das Ich gegebene Form.

Das nun, was den Erscheinungen diese Form giebt, indem es sie in einem fortgehenden Bewußtsein in Einer Reihe verbindet, (welche durch den Verstand, der die Regel der Aufeinanderfolge in den Objecten selbst sucht, objectiv gemacht — Zeit heißt) — das absolute Ich, muß außer aller Zeit sein, eben darum, weil das Dasein in der Zeit eine aus den Handlungen des Bewußtseins hervorgehende Bestimmung, jenes Ich aber nicht im Bewußtsein, sondern selbst Grund alles Bewußtseins ist. Die Beharrlichkeit des absoluten Ichs ist eine Vernunftidee, in welcher alle Einschränkung durch Zeitbedingungen verschwindet, das, für welches die Veränderungen des Gemüths selbst, so wie die der Außenwelt, wechselnde und in Einer Reihe fortlaufende Erscheinungen sind, ist durchaus keinem Wechsel unterworfen; durchaus unveränderlich läßt es sie an sich vorübergehen, und ist, indem es die Zeit schafft, selbst außer aller Zeit. Dieses Sein außer aller Zeit kann aber nicht genommen werden für ein Bestehen neben der Zeit, als einer außer dem Ich fortlaufenden und nothwendig bestimmten Reihe. Denn wenn auch das absolute Ich außer den Kreisen einer objectiv bestimmten Zeit bestehen, und, ohne von ihr ergriffen zu werden, sich selbstständig erhalten könnte, so stünde es doch, sobald es empirisch würde, unter ihrer Regel, und käme, sobald ihm die Zeit gegeben würde, mit ihr in Streit. Es würde sie in einem wechselnden Bewußtsein fassen, und nach den von ihm selbstthätig gesetzten Punkten dieses Bewußtseins ermessen wollen. Der Wechsel dieses Bewußtseins würde aber dann nicht von ihm, son-

dern von der mit objectiver Nothwendigkeit bestimmten Aufeinanderfolge dessen, was das Bewußtsein füllt, der Erscheinungen, die auf uns zuströmten, abhangen, und daraus der Widerspruch erfolgen, mit absoluter Selbstmacht eine Reihe des Wechselnden im Bewußtsein zu bilden, und doch das, was sie zu Einer Reihe macht, die Regel der Aufeinanderfolge von einer fremden Nothwendigkeit zu empfangen.

Die Herrschaft über die Welt der Erscheinungen läßt sich zwischen dem reinen Ich und der Zeit, als objectiver Macht, nicht theilen. Denn sobald die Aufeinanderfolge der Erscheinungen, welche die Zeit ausmachte, vom Ich unabhängig und für sich nothwendig wäre, so wäre es auch der Wechsel des Bewußtseins selbst, worein sie aufgenommen werden; das Ich würde Erscheinungen an sich vorübergehen sehen, aber es würde doch keine Zeit haben, weil diese durchaus nur auf der Einheit jener Reihe beruht, welche ihr nur das Ich selbst geben kann, durch die Beziehung der verschiedenen Handlungen des Bewußtseins, worinn die Erscheinungen enthalten sind, auf Einen letzten Grund. Es muß also nothwendig entweder das Ich ganz der Zeit unterworfen, oder die Zeit ganz von dem Ich abhängig gemacht werden. Und da jenes unmöglich ist, weil das Ich, wenn eine Zeit für Dasselbe sein soll, sich selbst als auf einem festen Punkte stehend betrachten muß, an welchem die Zeit vorbeiströme, so ist das Sein des Ichs außer der Zeit nur dadurch möglich, daß die Zeit selbst von dem absoluten Ich abhängig und nur in dem durch

dasselbe bestimmten Wechsel des Bewußtseins begründet ist. *)

Es könnte scheinen, als müßte die Zeit doch etwas objectiv Begründetes außer unsrer Vorstellung und unabhän-

*) Eben daraus, daß die Zeit nicht objectiv begründet ist, sondern nur auf dem Wechsel des Bewußtseins beruht, und aus einer Handlungsweise des Ichs hervorgeht, läßt es sich wohl auch ableiten, warum sie sich nicht ästhetisch behandeln, nicht durch die Kunst darstellen läßt. Sie läßt sich nicht von dem Ich losreißen, das als schaffendes Princip durchaus nicht Object sein, und eben so wenig als seine Handlungsweise, wodurch sie entsteht, durch die Kraft anschaulich gemacht werden kann. Daher hat die Malerei und die Bildhauerkunst keine directe Darstellungsart, kein Schema, für die Zeit, und die Charakterismen, deren sie sich dafür bedienen, haben als willkürliche Bezeichnungen, die nicht aus einer Anschauung des Objects selbst genommen sind, und es nicht selbst darstellen, sondern nur nach subjectiven Associations-Gesetzen, daran erinnern sollen, auch nur die subjective Gültigkeit des Willkürlichen. Sie sind nicht allgemeinverständlich und haben nur für denjenigen Bedeutung der schon im voraus darüber übereingekommen ist, wie z. B. die historisch bestimmten Bezeichnungen, die personificirte Darstellung der Zeit durch den Chronos mit Stundenuhr und Sense, der Tanz der Horen u. s. w. Auch der Dichtkunst gelingt die symbolische Darstellung der Zeit nicht befriedigend; denn ihre Analogieen, z. B. die eines fluthenden Stromes, eines rollenden Rades, (außerdem daß sie, gegen den Zweck der Dichtkunst, das Ge-

gig von ihr Fortlaufendes, und durch das Ich nicht Gesetztes sondern nur Wahrgenommenes sein, weil wir vergangene Zeiten, ehe wir waren, annehmen, und weil auch unsre

müth verengen, indem sie die Einbildungskraft von der Anschauung eines Unendlichen, der Zeit, auf die Anschauung eines Bedingten in der Zeit einschränken) sind auch schon deßwegen unpassend, weil bei ihnen etwas zur Bezeichnung der Zeit gebraucht wird, dessen Vorstellung selbst erst durch die Vorstellung der Zeit möglich ist. Denn nicht auf der Bewegung des Stroms oder des Rades, sondern auf der rastlosen Stetigkeit dieser Bewegung beruht die Analogie. Diese Stetigkeit einer unaufhörlichen Aufeinanderfolge ist aber selbst nur durch die Vorstellung einer unbeendigten Zeit möglich, so wie schon Bewegung überhaupt ohne Zeit nicht vorstellbar ist. Die Vorstellung der Zeit wird also durch diese Analogie nicht erst hervorgebracht und der Einbildungskraft gegeben, sondern selbst dabei zu Grunde gelegt. Daß eine Welle der andern nachstürzt, daß das Rad sich dreht, das ist nur vermittelst der Zeitvorstellung selbst vorstellbar, und doch soll durch Analogie mit dieser Bewegung das Fortschreiten der Zeit selbst, das dabei vorausgesetzt wird, allererst kenntlich gemacht werden. Eben so wenig enthält die scheinbar glücklich gewählte Analogie der Zeit mit Saturn, der seine Kinder verschlingt, im Grunde Wahrheit. Die Zeit ist kein von ihren Momenten verschiedenes Ganze, in welchem sich diese verlören; in den einzelnen Momenten ist sie. Die einzelnen Momente sind nicht von einer ungeheuren Macht umschlossen, die sie vernichtete, sondern die wechselnden Momente selbst machen die Zeit und ihre Unendlichkeit beruht darauf, daß sie aus unendlich vielen Momenten besteht.

Zeit ihr Maaß außer unserm Gemüthe, in der Bewegung der Gestirne zu haben scheint. Allein nur die Momente, welche wir durchleben, und durch den Wechsel unseres Bewußtseins unterscheiden, machen unsre Zeit, und indem wir uns eine vergangene Zeit vorstellen, suchen wir, als Erklärungsgrund eines gegenwärtigen Bewußtseins, welchem aber die unmittelbare Anschauung seines Gegenstandes fehlt, in der Erinnerung ein anderes Bewußtsein der unmittelbaren Gegenwart dieses Gegenstandes, welches wir in ein Zeitverhältniß, und zwar als vorhergehend, mit unserm jetzigen Bewußtsein setzen. Wir verlegen, indem wir uns der Vergangenheit überhaupt erinnern, die unmittelbare Anschauung des uns jetzt bloß durch die Einbildungskraft Vorgehaltnen in Handlungen des Bewußtseins, die, wenn wir der ursprünglichen Einrichtung unseres Gemüths gemäß den Wechsel unseres Bewußtseins als in Einer stetigen Reihe zusammenhangend uns denken, in großerer oder geringerer Entfernung hinter uns liegen. Und wenn wir uns die Zeit vor unserem Dasein, wie man es nennt, das, was geschah, ehe wir waren, vorstellen, so suchen wir den Erklärungsgrund eines Bewußtseins, dessen Gegenstand wir in jener Reihe unseres wechselnden Bewußtseins nirgends in einer unmittelbaren eigenen Anschauung finden, in dem wechselnden Bewußtsein eines andern Ich. Nicht, als ob wir dadurch unsere Zeit von dem Wechsel eines andern Bewußtseins abhängig und die Zeit überhaupt in einem fremden Bewußtsein objectiv machten, sondern wir geben dadurch nur einem fremden Bewußtsein, so wie überhaupt dem, was außer dem Ich ist, die

Form unserer Anschauung, die Form der Zeit. Aus dem Bewußtsein eines andern Ich empfangen wir, was uns nicht in einer eigenen unmittelbaren Anschauung gegeben ward, aber in unserem Bewußtsein kömmt es erst in die Zeit. Das Vergangene erhält seine Bestimmung, als vergangen, dadurch, daß wir durch ein Rückgehen in unserem eigenen Bewußtsein oder durch das Uebertragen dieser Form unseres Bewußtseins auf das Bewußtsein eines andern Ich dahin gelangen; wir finden die verflossene Zeit nicht als bestehend in dem Bewußtsein eines andern Ich, sondern wir nehmen das Bewußtsein eines andern Ich in das unsrige und eben damit in die Zeit auf; indem unser Bewußtsein wechselt, erhält auch jenes die Form seines Wechsels, die Form der Zeit. *)

*) Ein gleicher Fall ist es mit dem äußeren Zeitmaaß durch die Himmelsbewegung. Nicht von dieser hängt unsre eigentliche Zeit ab, sondern das äußere Zeitmaaß muß vielmehr durch den Wechsel des Bewußtseins bestimmt und berichtiget werden. Wir drücken diese Unabhängigkeit unsrer eigentlichen Zeit, welche wir an dem Wechsel in unserem Bewußtsein abmessen, von jenem äußeren Zeitmaaß dadurch aus, daß wir sagen, eine Stunde, ein Tag u. s. w. sei uns so kurz, ein andermal so lange geworden. Nicht jenes äußere Maaß, das der Sonnenzeit, sondern die Lebhaftigkeit des Wechsels in unserem Bewußtsein bestimmt unsre wahre Zeit, und wir können daher, weil das äußere Zeitmaaß sich immer gleich bleibt, das innere hingegen, die Lebhaftigkeit des Wechsels im Bewußtsein, sich ändert, ganz gleiche äußere Zeitmaaße mit einer ganz verschiedenen, und ungleiche äußere Zeitmaaße mit einer ganz gleichen innern Zeitrechnung füllen, mehrere Stunden — äußerer Zeit — können sich im Bewußtsein zu der Ausdehnung Einer einzi-

Hier ist nun der Ort, um einen Unterschied bemerkbar zu machen, der, für unsre vorliegende Untersuchung wesentlich und doch gewöhnlich durchaus übersehen worden ist, der Unterschied zwischen wirklicher Zeit und bloßer Zeitform zwischen wirklichem Wechsel und der bloßen Vorstellung eines Wechsels. — Da die Zeit auf der ursprünglichen Form unseres Bewußtseins beruht, und aus den wechselnden Handlungen desselben hervorgeht, so sind wir in der Zeit

gen verkürzen, und ein andermal Eine einzige sich zu der — in Beziehung auf das äußere Zeitmaaß nur scheinbaren — Dauer mehrerer verlängern. Wir würden auch die äußere Zeit, wenn uns die sichtbaren Zeichen ihres Fortschreitens entzogen würden, und wir nur auf die innere Zeitrechnung eingeschränkt wären, nach dieser ganz anders in Rücksicht auf ihre Ausdehnung schätzen, als sie nachher, wenn wir wieder in sie zurückkehrten, befunden werden würde. Ja sie würde dem, der z. B. in einem unterirdischen Aufenthalt alle äußere Spuren ihres Fortschreitens verloren hätte, allmählich ganz verschwinden; er würde nur in seiner — der inneren auf dem Wechsel des Bewußtseins beruhenden — Zeit leben, und darnach bald die äußere Zeit durchaus nicht mehr bestimmen können. Diese innere Zeitrechnung muß auch — für uns selbst — als die wahre gelten, und, was wir eigentlich leben, darnach abgemessen werden. Aber indem wir die Zeit objectiv machen, geben wir ihr auch ein objectives, äußeres Maaß, und indem wir sie auch außer unserem Bewußtsein, in dem eines andern Ich, fortlaufend betrachten, müssen wir ein gemeinschaftliches, von dem Wechsel jedes einzelnen Bewußtseins unabhängiges, und daher außer dem Bewußtsein liegendes Zeitmaaß annehmen,

nur sofern unser Bewußtsein wirklich wechselt. Was in dem Bewußtsein wechselt, das sind entweder unmittelbar vorliegende — innere oder äußere — Anschauungen, oder es sind Gegenstände, welche nur durch die Erinnerung uns vorgehalten und auf ein anderes, schon gegebenes und in der Reihe der Handlungen des Bewußtseins rückwärts liegendes, Bewußtsein bezogen werden, oder es sind solche, die uns nur durch die Einbildungskraft vorgehalten werden, und deren wirkliche Anschauung in ein noch nicht gegebenes, in jener durch die Einbil-

und dieses finden wir in der Himmelsbewegung. Zeitmaaß für uns selbst kann sie eigentlich streng genommen nicht sein, denn sie wird erst in unserem Bewußtsein in die Zeit aufgenommen, die aus desselben Handlungen hervorgeht, und wir würden, wenn wir nicht ein stetiges äußeres Zeitmaaß anzunehmen und sein Fortrücken, wenn wir selbst auch es nicht stetig bemerken, doch in fremden Bewußtsein als gleichmäßig zu betrachten gewohnt wären, und nach einigen unmerklich schnell verstrichenen Stunden der merklich veränderte Stand der Sonne oder der Uhr bemerkten, glauben müssen, die Sonne oder die Uhr seien der wirklichen Zeit zuvorgeeilt. — Indem wir aber ein äußeres gemeinschaftliches Zeitmaaß für unser und für ein anderes Ich annehmen, so denken wir uns jenes in einem fremden Bewußtsein gleichmäßig abgelaufen, wenn auch wir selbst seinen Fortschritt nicht anhaltend wahrgenommen, nicht stetig einen wechselnden Moment vom andern unterschieden haben, und obschon es für uns, nach unsrer inneren Zeitrechnung, nicht dieselbe Zeit ist. —

dungskraft vorwärts verlängerten Reihe liegendes, Bewußtsein verlegt wird. Durch diese Beziehungen des in dem wechselnden Bewußtsein Enthaltenen erhält die Zeit die dreifache Form, der Vergangenheit Gegenwart und Zukunft. Aber immer sind das nur Formen für das in der Zeit Gegebene; die Zeit selbst beruht immer nur auf dem unmittelbaren Wechsel des Bewußtseins, ist immer im jedesmaligen Bewußtsein. Das Vergangene war wirklich in der Zeit; indem es unser Bewußtsein durchlief; jetzt steht es, sofern es als vergangen betrachtet wird, nur unter der Zeitform, indem es bezogen wird, als vorhergegangen, auf unser unmittelbares Bewußtsein des Gegenwärtigen. Es kann wieder in die Zeit gebracht oder, wie man es nennt, vergegenwärtigt werden, indem es mit Hülfe des Gedächtnisses unser Bewußtsein von neuem durchläuft, so wie es sonst durch unmittelbare Wirklichkeit dargeboten in unserm Bewußtsein wechselte. Nicht das, ob es durch die unmittelbare Wirklichkeit oder nur durch Erinnerung uns vorgehalten wird, sondern das, daß es ein wechselndes Bewußtsein stetig füllt, ist das wesentliche, wodurch es in die Zeit gebracht wird. Wenn wir aber die Erscheinungen der Vergangenheit nicht wieder so durchlaufen, daß sie — obschon nur mit Hülfe des Gedächtnisses — in unserem jetzigen Bewußtsein stetig wechseln, sondern nur unser jetziges Bewußtsein auf ein anderes in der Ferne liegendes Bewußtsein, als diesem, aber ohne unmittelbaren Zusammenhang, nachfolgend, beziehen, so erhalten wir dadurch keine wahre, unmittelbare Anschauung der Zeit selbst, welche immer

nur auf der unmittelbaren Gewahrnehmung des stetigen Wechsels im Bewußtsein beruht, sondern zwei isolirte Punkte einer gedachten Zeit, zwei Handlungen des Bewußtseins, aber nicht in unmittelbarer anschaulicher Aufeinanderfolge, sondern durch den Verstand unter der von der Handlungsweise des Ichs im unmittelbaren Bewußtsein abgeleiteten Zeitform (durch den Begriff nicht durch die unmittelbare Anschauung einer Aufeinanderfolge) auf einander bezogen. Aber auch diese Beziehung zweier isolirten Handlungen eines nicht stetig wechselnden Bewußtseins vermittelst der bloß gedachten Zeitform ist in unserem Gemüthe begründet. — Eben so verhält es sich mit der Zukunft. Wir können uns die Zukunft vergegenwärtigen, indem wir Erscheinungen, die uns nicht in einer unmittelbaren Anschauung vorliegen, vermittelst der Einbildungskraft in unserem Bewußtsein stetig wechseln lassen, und sie dadurch in die Zeit bringen. Sie sind in der wirklichen Zeit, indem sie unser Bewußtsein stetig durchlaufen, obschon das Bewußtsein ihrer unmittelbaren Wirklichkeit als dem gegenwärtigen Bewußtsein in einer unbestimmten Ferne nachfolgend, d. i. als zukünftig, gedacht wird.

Wir kehren mit diesen Bemerkungen über wirkliche Zeit (in der Anschauung) und über bloß gedachte Zeit (der Zeitform als Verstandesbegriff) zu unsrer Frage zurück: Wie kommen wir dazu, uns eine Zeit nach unserer Vernichtung vorzustellen? — Gesetzt, daß wir uns auch nicht überzeugen könnten, daß unsre Welt nur in uns sei, und mit uns

untergehen müßte, gesetzt daß wir es doch noch als problematisch annehmen könnten, ob wir uns nicht in einer objectiven Welt eingeschlossen befinden, die unabhängig von unserem Ich für sich bestände, wie können wir uns stetige Veränderungen in ihr vorstellen, ohne sie in unserem Bewußtsein wechseln zu lassen? wie eine Zeit nach unserm Verschwinden aus ihr in ihr fortlaufend annehmen, ohne sie, unsrer Vernichtung ungeachtet, immer auf unser Bewußtsein zu beziehen? — Wir können uns nicht einmal einzelne, isolirte Punkte einer künftigen Zeit vorstellen, ohne eine — stillschweigend vorausgesetzte — Beziehung eines künftigen Bewußtseins auf unser gegenwärtiges. Noch weniger gelingt es, ein stetiges Fortschreiten einer Zeit außer unserem Bewußtsein begreiflich zu machen. Denn ein stetiges Fortschreiten ist durchaus nur in einem wechselnden Bewußtsein vorstellbar, und so wie mit unsrer, vorgeblichen, Vernichtung der Wechsel unseres Bewußtseins aufhört, wird das Nicht-Ich — dessen objective Selbstständigkeit wir als problematisch eingeräumt haben — außer aller Zeit gesetzt. Wie können wir uns vernichtet glauben und doch Zeiträume nach unsrer Vernichtung in der Einbildung durchlaufen, ohne uns selbst insgeheim immer hineinzusetzen? Eine Zeit, in welcher wir selbst nicht mit wären, ist für uns durchaus nicht gedenkbar, und ihre Vorstellung enthält einen Widerspruch. Kein Wechsel ist uns vorstellbar, als vermittelst unseres wechselnden Bewußtseins, und nicht einmal eine gedachte, noch weniger aber eine wirkliche (angeschaute) Zeit läßt sich von diesem losmachen. Und wollten wir die Anschauung der Zeit nach unsrer Vernichtung in ein

andres Ich verlegen, und ihre Erscheinungen in einem fremden Bewußtsein wechseln lassen, so bringt uns diese Auskunft um nichts weiter. Denn selbst der Wechsel eines fremden Bewußtseins ist für uns nur dadurch vorstellbar, daß wir seine Erscheinungen zu den unsrigen machen und in unserm wechselnden Bewußtsein fortgehen lassen, und wir können uns eine Zeit, welche nicht mehr für uns sondern nur für ein anderes Ich fortdauern sollte, doch nur dadurch vorstellen, daß wir sie auf unser Ich, als ihren Wechsel in einem andern Ich beobachtend, beziehen.

Nun sind wir im Stande, unsre obige Frage entscheidend zu beantworten. Es ist uns unmöglich, uns eine Zeit jenseits des Punktes unsrer — vorgeblichen — Vernichtung vorzustellen, und die Vorstellung eines Aufhörens unsrer Existenz enthält die widersprechende Foderung, uns einer über unsre Vernichtung hinaus verlängerten Zeit, das heißt, einer solchen bewußt zu werden, in welcher gar kein Bewußtsein mehr statt fände. Nur aus dem Wechsel unsers Bewußtseins geht die Zeit hervor; mit dem Ich würde zugleich die Zeit selbst, und die ganze Reihe der Erscheinungen, welche seine Welt ausmachen, vernichtet. Das Ich ist, so lange es ist, in der Zeit. Aber so lange eine Zeit ist, ist auch das Ich, und eine Zeit ohne das Ich ist durchaus ungedenkbar. Das Ich besitzt also Ewigkeit, und zwar nicht bloß jene empirische, Dasein in jeder wirklich ermessenen Zeit, sondern absolute, Seyn außer aller Zeit und als Princip aller Zeit.

So lange das Ich nur zum Objecte gemacht und in eine objective, seiner mächtige, Welt gesetzt wird, muß jeder Versuch mißlingen, sich seiner selbstständigen Unvergänglichkeit zu versichern. Was einmal einer alles umschließenden Zeit übergeben ist, wird ohne Rettung von ihrem Strome fortgeführt; sein Dasein hängt davon ab, daß es in diesem Strome nicht untergeht. Und was bürgt dafür, daß er es nie verschlingen werde, so lange nicht etwas außer und über dem Strom gefunden wird, woran es sich festhalte?

Aber ist denn das Ich auch nur Object, gehört es nur unter die Erscheinungen? Ist es nicht außer und über dem Gebiete der Erscheinungen, welche in ihm und durch Es sind und bestehen? — Hinaus, wenn Ihr das Unvergängliche sucht, aus der Welt der Erscheinungen! Hinweg, wenn Ihr Euch der Vergänglichkeit entziehen wollt, aus einem Gebiete, wo alles ihr angehört, wo jede Stelle, auf der Ihr Euch halten wollt, unter Euch einsinkt, um Euch zu verschlingen, wo die Zeit herrscht, und wieder von sich ausstoßen kann, was sie in sich aufnahm! — Aus ihr ist das Ich nicht hervorgegangen; in ihr wird es auch nicht untergehen. Von einer höhern Sphäre herab sieht es den Strom der Zeit an sich vorüberstürzen, und erblickt in seinen Wellen seine eigne wechselnde Erscheinung; aber in ihnen auch nur seine Erscheinung. Es selbst, das absolute Ich, kann nie von der Zeit ergriffen und gefaßt werden. Unvergänglich, unwandelbar, schwebt Es — der schaffende Geist über der Tiefe!

Habt Ihr es aber einmal in diesen Strom gestürzt, und der Zeit übergeben, dann gebt die Hoffnung auf, es daraus zu retten. Was von der Zeit ergriffen wird, findet in ihren Fluthen sein Grab. Oder hofft Ihr etwa, sie werde Euch an ein anderes Ufer anspielen, um Euch dort der Ewigkeit zu übergeben? Und meint ihr, dort ein neues Dasein zu'beginnen? — —Zeit und Ewigkeit! Woher dieser Gegensatz? Woher die Kluft zwischen diesem Dasein und jenem?

In den Systemen, worinn die Zeit von dem Ich losgerissen und einer objectiven Welt zugeeignet wird, stehen sich Zeit und Ewigkeit gegenüber, wie zwei ungeheure Massen, nicht in ein stetiges Ganzes verfließend, sondern als feindseelige Mächte sich aufreibend, so daß, wo sie zusammenstoßen, jene von dieser verschlungen wird. Man hat mit dem Namen der Ewigkeit gespielt, indem man sie der Zeit entgegensetzte. Worauf soll denn der wesentliche Unterschied beider beruhen? — Etwa darauf, daß die Ewigkeit der Zeit nachfolgt? Das ist aber auch gerade das Verhältniß der Abschnitte der Zeit selbst, und kein Grund der Trennung der Zeit und der Ewigkeit. Gerade diese Aufeinanderfolge setzt beide in Eine fortgehende Reihe, und läßt sie in Ein stetiges Ganzes verfließen! Und wo wäre der Gränzpunkt, wo sie gänzlich von einander abgerissen sich gegenüberständen? die Kluft, welche sie gänzlich trennte? — In ihr würde das Ich verloren gehen, denn wenn es die künftigen Handlungen des Bewußtseins, wodurch es sich in die Ewigkeit setzen soll, nicht auf die vorhergehenden beziehen kann, wodurch es sich

in die Zeit setzte, so ist es jenseits durchaus nicht mehr *dasselbige Ich*; man kann nicht sagen, daß es *fortdaure*, denn es tritt wie neugeschaffen in die Ewigkeit ein, ob es vorher schon war oder nicht, das ist in diesem Falle gleich viel, denn ihm ist die Vergangenheit verschwunden. Kann aber das Ich sein künftiges Bewußtsein — in der Ewigkeit — auf sein vorhergegangenes — in der Zeit — beziehen, so hangen eben durch diese Beziehung des Bewußtseins Zeit und Ewigkeit stetig zusammen, und jene vorgebliche Trennung ist unmöglich.

Oder sollte mit der Ewigkeit ein Dasein außer den Zeitbedingungen ein Beharren ohne Wechsel anfangen? Auch in *dieser* Hinsicht kann sie der Zeit nicht entgegengesetzt werden, denn auch in ihr wird ein beständiges Fortschreiten, eine stetige Reihe wechselnder Zustände gedacht. — Oder nennt man einen Wechsel *ohne Ende* — die Ewigkeit? Wie kann sie auch *darnach* der Zeit entgegengesetzt werden? Ist es nicht auch ein Gesetz der Zeit, daß keiner ihrer Momente der letzte sei? Und hat nicht die Zeit die *factisch erweisliche* Unermeßlichkeit, daß sie in keinem Punkte als geschlossen und beendigt ermessen werden kann, indem sie den, der ihr einen Gränzpunkt setzen will, bei dem Versuche selbst übereilt, und während des Messens immer unaufhaltsam weiter schreitet? Machen sie nicht, — die *jetzige* Zeit und jene *künftige*, die man unter den Namen der Zeit und der Ewigkeit sich entgegensetzt — zusammen nur Ein Ganzes, *die Zeit überhaupt*, die, *eben als Ganzes*, und

nicht bloß in ihrer künftigen Periode, unendlich ist, und wovon kein Abschnitt zum andern sich wie das Unendliche zum Endlichen verhalten kann? Und was ist also die Ewigkeit anders als die Zeit selbst ins Unendliche verlängert? — Oder soll der Gegensatz der Zeit und Ewigkeit sich gründen auf den Unterschied der beiden Zustände des Menschen zwischen welchen der Tod den Scheidepunkt macht? Auch diese Verschiedenheit entscheidet hier nicht wesentlich. Es ist immer nur eine Verschiedenheit dessen, was in dem Bewußtsein wechselt, — der Gegenstände des Bewußtseins, nicht des Gesetzes, nach welchem es wechselt, — der Form des Bewußtseins selbst. Eine Reihe neuer Erscheinungen mag uns wohl in einer andern Sphäre, auf einem andern Schauplatze unseres Daseins gegeben werden, aber eine neue Zeit kann uns nicht anfangen, ein plötzlicher Abschnitt unseres Bewußtseins kann ohne unsre Vernichtung nicht statt finden; stetig zusammenhangend, wird es vielmehr die Erscheinungen dieser und jener Sphäre in Einer fortlaufenden Zeitreihe verbinden. — Man hat, indem man die Zeit und die Ewigkeit einander entgegensetzte, und jene in dieser untergehen ließ, nicht darauf geachtet, daß es widersprechend sei, den Begriff des Aufhörens (der nur von dem abgeleitet wird, was in der Zeit sein Ziel findet, indem es nur gewisse Momente derselben füllt, und in andern sich nicht mehr findet) auf die Zeit selbst überzutragen. Wenn die Zeit selbst als aufhörend vorgestellt werden soll, so muß ein Punkt außer ihr angenommen werden, wo sie nicht mehr wäre. Auf diesen Punkt kann sie nicht anders, als ihm vor-

hergehend bezogen werden, eben darum aber wird dieser Punkt selbst, vermöge dieses Verhältnisses der Aufeinanderfolge, der Zeit selbst wieder anheim fallen, indem er als nachfolgender Moment unter ihre Form gesetzt, und die Zeit gerade dadurch immer verlängert wird, indem man ihr eine Gränze setzt. Soll die Zeit selbst als beendigt betrachtet werden, so kann sie das nur, indem sie gleichsam als von einer andern, sie überdauernden, Zeit umschlossen betrachtet wird, diese aber kann nach der nothwendigen Form unseres Bewußtseins nur als stetig mit jener zusammenhangend und Ein Ganzes — die Zeit überhaupt — ausmachend betrachtet werden, und was wir vorher beendigt glaubten, war also nicht die Zeit selbst, sondern nur ein Abschnitt der Zeit, deren Ende nie erreichbar ist.

Was heißt also ewig, da Zeit und Ewigkeit sich nicht als wesentlich verschieden entgegenstehen? — Heißt es soviel als: in jeder Zeit beharrlich, so ergiebt sich aus dem obigen, daß die Ewigkeit unsrer Fortdauer durchaus nicht objectiv erwiesen werden könne, da der Verstand, dessen Gebiet die objective Welt ist, und unter dessen Gesetzen das Ich als Object steht, nur ein Dasein in jeder wirklichen gegebenen Zeit zu erkennen vermag, in der Idee der Unsterblichkeit aber nicht bloß die Verlängerung unseres Daseins in jeder wirklich gegebenen Zeit, sondern überhaupt in aller Zeit enthalten ist. Ueber diese Totalität der Zeit überhaupt kann aber der Verstand nichts ausmachen, denn er ist der Idee einer nicht bloß in keinem Mo-

mente wirklich ermessenen, sondern überhaupt im eigentlichen Sinne unermeßlichen, Zeit und eines eben so endlosen Daseins in aller Zeit, nicht fähig. Das durchaus Unendliche findet in einer objectiven Welt, wo alles seine nothwendigen Gränzen hat, keinen Raum, es darf darinn nicht gesucht und kann darinn nicht gefunden werden. Die Vernunft, welche ihre Idee der Unsterblichkeit über die Schranken des Verstandes hinaus zur Unendlichkeit erweitert, kann ihr in der objectiven Welt, die unter den Gesetzen des Verstandes steht, keine Realität geben, und das Ich, als Object, nicht den einschränkenden Bedingungen entziehen, unter welchen der Verstand seine Objecte begreift. Sie überschreitet die Schranken der Wirklichkeit, worinn der Verstand befangen ist, aber eben damit macht sie es ihm unmöglich ihr zu folgen; denn nur innerhalb dieser Schranken ist er angewiesen und vermögend, sein Geschäft zu betreiben; sie öffnet eine unermeßliche Aussicht, aber er kann sie nicht fassen, weil er seinen Maaßstab darinn verliert.

Es ist überhaupt ein Mißverstand, Vernunftideen vor dem Verstande rechtfertigen und ihnen erst durch sogenannte objective Beweise Gültigkeit geben zu wollen. Die Vernunft selbst verbürgt ihre Realität durch die Nothwendigkeit, mit welcher sie aus ihr hervorgehen; und anschauliche Beweise dafür fodern, hieße verlangen, daß das Unbedingte sich unter Bedingungen darstelle. Was in das Gebiet der Ideen aufgenommen werden soll, muß aufhören von dem Verstande begriffen zu werden. Nicht dem

Ich, als Objecte, sondern dem Ich, als schaffendem Princip alles scheinbar Objectiven, kann Unvergänglichkeit zukommen; und Ewigkeit kann nicht auf dasselbe übergetragen werden, sie muß auf ihm selbst beruhen. — Nur durch gänzliches Heraustreten aus der objectiven Welt gelangen wir zu dem Unvergänglichen, für welches alle diese Objecte sind und das selbst nicht Object sein kann, weil es nichts höheres giebt, dem es Object werden könnte, — zu dem absoluten Grund alles Bewußtseins, — dem reinen Ich. In ihm ist wahre Unvergänglichkeit, denn auf ihm beruht seine Welt; sie ist durch das Ich und für das Ich. Es ist durchaus unmöglich, daß dasselbe in ihr untergehe, denn nur in ihm besteht sie fort, und es ist eben so unmöglich, dasselbe samt seiner Welt vernichtet sich vorzustellen, weil diese Vernichtung nicht anders vorstellbar ist, als durch ein Jenseits der Zeit, wo sie waren, durch einen Punkt, wo sie nicht mehr sein werden, dieses Jenseits aber wieder nicht vorstellbar ist, als indem man das Ich insgeheim hineinsetzt, und sein Bewußtsein über den Punkt seiner Vernichtung hinaus verlängert.

Aus dem Ich selbst war das Bewußtsein der Unendlichkeit entsprungen, die der Verstand — so wie die Zeit — objectiv machte, und die man Ewigkeit nannte. Nicht in der Endlosigkeit der gegebenen und nie wirklich ermessenen Zeit, sondern in der Unvergänglichkeit des Princips der Zeit, das, als die Zeit schaffend, außer ihr, und dessen Aufhören gänzlich ungedenkbar ist, in einer Ahnung des Absolu-

ten im Ich, welche, auch indem der Verstand das Ich immer nur als Object behandelte, sich nie ganz verlor, fand die Idee der Ewigkeit ihre Realität.

Aus dem Unvermögen des Verstandes, dem Ich in einer objectiven Welt eine durch alle Zeitmomente aushaltende Selbstständigkeit zuzusichern, entstanden die Versuche, ein Auskunftsmittel zu finden, und das Ich durch eine fremde Macht ins Unendliche hinhalten zu lassen; — und hier nur einige Worte über die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele!

In ihnen wird die Endlosigkeit unseres Daseins nicht erwiesen, d. h. aus nothwendigen Gesetzen als etwas, das sein muß, erkennbar dargethan, sondern postulirt, d. h. als etwas, das sein soll, auf Glauben angenommen. Das Dasein des Ich soll auf keine Zeit eingeschränkt sein, weil in ihm eine Aufgabe sich vorfindet, welche ohne alle Zeitbedingungen ist; aus der Unbedingtheit der Aufgabe des Sittengesetzes wird die Unbedingtheit eines Daseins gefolgert, das ihr entspreche. Aber immer wird dabei das Ich in eine objective Welt gesetzt, in welcher es jener Aufgabe gemäß wirken soll. Das Ich ist eine ihrer Erscheinungen, und steht, als Object, unter den Gesetzen des Verstandes, der sich nie zum Unendlichen erweitert. Wie vertragen sich nun die einschränkenden Bedingungen, welchen ein Object des Verstandes unterworfen ist, mit der Unbedingtheit der Idee? Kann die Vernunft das Ich in die Welt der Ideen und zur

Unendlichkeit erheben, ohne daß sie es von den Gesetzen der objectiven Welt losmache und den Bedingungen der Verstandeserkenntniß entziehe, ohne daß es aufhöre, Object zu sein?

Man hat daher das Ich der Sinnenwelt entzogen, und es unter dem Namen einer Intelligenz in eine höhere Welt versetzt, wo es frei von den einschränkenden Bedingungen der Erscheinungen seine Unvergänglichkeit finden sollte. Aber diese Intelligenz bleibt doch, sofern sie als ein — obschon außer den Bedingungen der Anschauung — gedachtes Ding dem Verstande übergeben und objectiv gemacht wird, immer in einer objectiven Welt, und die Nothwendigkeit seines Bestehens in ihr ist so lange unerweislich, als es in ihr gesetzt, und nicht vielmehr sie von ihm abhängig gemacht wird. Nur dann, wenn die Welt auf dem Ich beruht, und die Gesetze ihres Daseins von ihm ausgehen, ist es in ihr unvergänglich. Dann kann es aber nicht mehr Erscheinung, nicht selbst Object sein, dann ist es das, wofür alles Object ist, was jeder Vorstellung unerreichbar, aber als Princip des Bewußtseins, in und mit jeder Vorstellung, als seiner Vorstellung, sich selbst setzt. Es ist damit nicht genug, daß man das Ich außer der Sinnenwelt, außer den Kreisen der Zeit in eine intelligible Welt versetzt, denn damit ist die Frage, ob es in jeder Zeit sein werde, nicht beantwortet. Es muß nicht bloß außer den Zeitbedingungen gedacht werden können, es muß selbst über die Zeit gebieten, wenn es unvergänglich sein soll. Denn indem von seiner endlosen Fort-

dauer die Rede ist, wird es ja immer in eine Welt gesetzt, in welcher überhaupt eine Fortdauer statt finden kann, die also eine Zeit hat, und von dieser Zeit ist das Ich nur dann unzertrennlich, wenn sie von ihm selbst ausgeht. Das empirische Ich ist in jeder Zeit, weil jede Zeit nur durch das reine Ich ist. Man hat immer nur auf Eine dieser Qualitäten des Ich gesehen, indem man seine Unvergänglichkeit bestritt oder vertheidigte; — auf die empirische nur, indem man es als bloße Erscheinung den Gesetzen der Vergänglichkeit unterwarf; — auf die reine nur, indem man es als Intelligenz außer allen Zeitbedingungen dachte, aber eben damit es unmöglich machte, die Nothwendigkeit seines Daseins in jeder Zeit darzuthun. Nach beiden Qualitäten zugleich muß es betrachtet werden, wenn seine Unvergänglichkeit eingesehen werden soll. Die Nothwendigkeit seines Daseins in jeder Zeit (nach seinem empirischen Charakter) beruht nicht bloß auf seinem Seyn außer aller Zeit (als bloße Intelligenz) sondern darauf, daß auf ihm — als reinem Ich — alle Zeit selbst beruht, daß es — als reines Ich — die Zeit schafft, indem es sich — nach seinem empirischen Charakter — setzt.

Kann aber die Unvergänglichkeit des Ich auf diese Art, und nur auf diese Art, durch eine transscendentale Ableitung der Zeit aus dem reinen Ich eingesehen werden, so ist es nicht nöthig, sie zu postuliren, d. h. um eines andern für die Erkenntniß unzureichenden, praktischen Grundes willen anzunehmen. — Auf diesem Standpunkt, von welchem die

Zeit und das Ganze der Erscheinungen in ihr als abhängig von dem Ich und als seine Welt gesehen werden, kann es nicht mehr zu der Frage kommen, ob das Ich in ihr und mit ihr beharren werde? und, indem man in dem selbstständigen Seyn des Ich die höchste Bedingung alles Daseins findet, hört die Nothwendigkeit auf, seine Fortdauer um einer Aufgabe willen zu erheischen, deren Unbedingtheit selbst sich auf die Selbstmacht gründet, mit welcher das Ich die Zeit schafft. Nur sofern Es Macht über die Zeit selbst hat, nur sofern diese von ihm ausgeht, kann Es einer unendlichen Aufgabe unbedingte Nothwendigkeit geben, kann Es eine unendliche Annäherung zur Heiligkeit, eine in unendlichen Momenten zunehmende Angemessenheit zum Sittengesetz, und das Wirklichwerden des höchsten Guts (nicht als eines in einem bestimmten Moment vollendeten Zustandes, sondern als etwas, das immerfort werden soll, als einer allgemeinen ins unendliche fortrückenden Vervollkommnung nach den Foderungen des Sittengesetzes) als etwas durchaus Nothwendiges fodern.

So lange auch in den Postulaten der praktischen Vernunft das Ich nur nach seinem empirischen Charakter, als Object, als Ding in der Erscheinungswelt genommen wird, so gelingt es auch durch sie nicht, es in das Gebiet der Ideen zu erheben, und ihm darinn Unbedingtheit seines Daseins zuzusichern. — In keinem wirklich erreichten Zeitpunkte dem Ideale der Heiligkeit vollkommen angemessen, soll das Ich nach der Foderung des Sittengesetzes in jedem folgenden Mo-

ment – den es erreicht — demselben näher kommen. Aber warum Es, wenn die Zeit objectiv begründet und das Ich nur eine Erscheinung in ihr ist, jeden folgenden Moment erreichen müsse, läßt sich, wenn die Zeit nicht aus dem Ich selbst hervorgeht, nicht einsehen. Ueber eine objectiv, außer dem Ich begründete Zeit kann das Sittengesetz im Ich nichts verfügen, und nicht gebieten, daß sie das Ich immer in sich aufnehme; nur dem Ich gebietet es, so lange es in der Zeit ist, sich jenem Ideal von Moment zu Moment zu nähern. — Die Idee der Heiligkeit, einer vollkommenen Angemessenheit zum Sittengesetz ohne alle Zeitbedingungen, wie sie in einer bloßen Intelligenz gedacht werden kann, muß, wenn sie in Beziehung auf ein Wesen, dessen Bewußtsein unter der Form der Zeit steht, dargestellt wird, die Form dieses Bewußtseins annehmen, und, durch die Vorstellung der Zeit schematisirt, zur Idee einer durch alle Zeit fortgehenden Angemessenheit, einer stetigen Annäherung zu einem in keiner Zeit erreichten Endzwecke werden. Auch im Gebiete der Zeit behält jene Aufgabe ihre Unbedingtheit. Die gefoderte Angemessenheit des empirischen Ich zu der unbedingten Aufgabe des reinen Ich ist auf keine bestimmte oder bestimmbare Zeit eingeschränkt, sie gilt durchaus für alle Zeit; die gefoderte Annäherung zu dem unbedingten Endzwecke findet nirgends ihre Gränze. Wie kann aber die durchaus uneingeschränkte Unbedingtheit dieser Foderung für alle Zeit statt finden, wenn nicht die Zeit selbst von dem Ich abhängig, wenn nicht mit einer nie vollendeten Aufgabe auch die Unendlichkeit der Zeit selbst, in welcher ihr stets nachge-

strebt werden soll, in dem Ich begründet ist, und die Ewigkeit auf ihm beruht? — Nur dadurch wird die Unbedingtheit einer Aufgabe für alle Zeit begreiflich, daß die Zeit überhaupt von dem Ich ausgeht, und durch Es unendlich wird, wie seine Aufgabe.

Durch die Aufstellung der moralischen Postulate sucht man dem Ich ein Bestehen in einer Welt außer ihm, ein Beharren in einer von ihm unabhängigen Zeit zuzusichern. Aber außerdem, daß die Aufgabe des Sittengesetzes nur eine Foderung an das Ich ist, für alle Zeit in welcher Es ist, nicht die Foderung, daß Es in aller Zeit sei, so ist auch alles, was dadurch erreicht wird, nur eine unbestimmte Verlängerung seines Daseins, nicht jene Unvergänglichkeit, die auf sich selbst beruht, bei welcher das Aufhören durchaus ungedenkbar und für welche selbst der Ausdruck der Fortdauer unpassend ist, weil das Unvergängliche nicht in einem andern beharrt, sondern vielmehr alle Fortdauer nur durch Es, das Beständige, möglich ist. Das Ich — nach seinem empirischen Charakter — dauert fort, indem es nach seinem reinen Charakter die Zeit selbst mit dem Bewußtsein, wodurch es empirisch wird, schafft. Nur dadurch, daß man den Grund der Fortdauer des empirischen Ich in dem reinen Ich sucht, durch welches selbst die Zeit wird, und zwar gerade durch das empirische Bewußtsein des Ich wird, gelangt man zu der Einsicht der Nothwendigkeit der endlosen Fortdauer des Ich. Es ist widersprechend, die Zeit selbst als aufhörend sich vorzustellen (weil das nur vermittelst einer andern Zeit, welche über jene

hinausreichte, vorgestellt werden könnte, diese beiden Reihen aber immer nur Eine Zeit, die zwar abgetheilt, aber nie abgeschnitten werden kann, zusammen ausmachten); und eben so unmöglich ist es, die Zeit von dem Bewußtsein loszumachen, durch dessen wechselnde Handlungen sie erzeugt wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus liegt die Zeit nicht mehr vor uns wie eine unermeßliche Reihe, in welcher wir uns fänden, ohne die Nothwendigkeit unserer Verbindung mit ihr einzusehen, und ohne zu wissen, wie wir uns in ihren unzähligen Punkten festhalten sollen, — und die Kluft, welche scheinbar die Zeit und die Ewigkeit wie zwei ungeheure sich entgegengesetzte Massen trennte, verschwindet. Aus unserem Bewußtsein hervorgehend, und durch das Ich erzeugt, gehört die Zeit uns an und ist von uns unzertrennlich; und die Ewigkeit hört auf, uns fremde zu sein, denn sie ist die Idee der Unendlichkeit der Zeit, und geht aus der Unvergänglichkeit des alle Zeit erzeugenden Princips, des reinen Ich, hervor. Zeit und Ewigkeit beruhen auf unserem Bewußtsein, jene als durch die wirklichen Handlungen des sich setzenden Ich geschaffen, diese als die Idee einer noch nicht begonnenen und nie zu vollendenden Schöpfung. Wir können der Zeit nicht entgehen, denn wir tragen sie in uns und mit uns. Indem wir uns setzen, uns unsrer bewußt werden, macht unser jedesmaliges Bewußtsein, auf das vorhergehende bezogen, einen neuen Moment der Zeit, und wir können diese nie endigen, weil jeder folgende Moment, selbst der, worinn wir sie als geschlossen betrachten wollten, sich immer wieder an diese Rei-

he anschließt. Aber aus dem nämlichen Grunde, warum wir uns immer in die Zeit setzen müssen, können wir auch keine Zeit setzen, ohne uns mit hineinzusetzen, ohne unser Dasein damit zu verbinden, weil die Zeit immer nur an unserem Bewußtsein fortläuft. So lange eine Zeit ist, ist sie für uns, und beruht auf dem Wechsel unseres Bewußtseins.

Durch diese Ansicht der Zeit wird uns die Nothwendigkeit unseres Daseins in jeder Zeit begreiflich; sie ist uns mit dem Begriffe der Zeit selbst gegeben; erkennbar ist nur unser Dasein in jeder wirklich gegebenen Zeit. Wir sind zu dem Unvergänglichen gelangt, wir sind seiner gewiß. Es erkennen zu wollen, wäre ein sich widersprechender Versuch. Das Unbedingte läßt sich nicht ergreifen; das höchste Princip alles Bewußtseins kann als solches nie zum Object eines Bewußtseins werden. So oft es gesetzt wird, ist es zugleich immer auch das Setzende, und in dieser Qualität gerade, nach welcher es unbedingt ist, auch immer unerreichbar. Man mißkennt es, wenn man Es selbst fassen zu können glaubt, denn es verliert seine Unbedingtheit und wird zur Erscheinung, sobald es gefaßt wird. Wie weit man auch das reine Ich verfolge, immer wird man nur seine Erscheinung ergreifen, denn immer ist nicht das, was Gegenstand, sondern das was Grund des Bewußtseins ist, unbedingt.

Wir sind unsterblich! — Warum nennen wir uns so? Ist es genug, zu glauben, wenn unser Organ zerfällt,

werde unser Bewußtsein fortdauern, der Theil unseres Wesens, den wir als aus einem reineren Elemente gebildet betrachten, und dem gröberen Stoffe entgegensetzen, unser Geist, werde sich erhalten?

Ist es nicht Bedürfniß, zu wissen, daß Zeit und Ewigkeit nur in unserem Ich begründet und daß es durchaus unmöglich sei, das Ich von ihnen oder sie von dem Ich loszumachen? Und wenn wir das einsehen können, bedürfen wir weiter eines Zeugnisses für die Unendlichkeit unsrer Fortdauer?

Wir können, sagt ein Zweifler, aus der Zeit verschwinden, aus der Welt uns verlieren. — Wie? ist diese Welt nicht das Ganze unsrer Erscheinungen? Gründet sich nicht ihre Realität auf unser Bewußtsein? Und ist es nicht widersprechend, sie außer unserem Bewußtsein bestehend uns vorstellen zu wollen, weil wir, um das zu können, aus unserem Bewußtsein heraustreten müßten; was uns unmöglich ist. Und die Zeit, wodurch entsteht sie als durch die Verbindung der Erscheinungen im Bewußtsein, und wie ist ihr Fortschreiten vorstellbar ohne den Wechsel unseres Bewußtseins? Das, was erscheint, sollte bestehen, und das, dem alles erscheint, sollte untergehen? Ist nicht dieses über jenem? — Nur das empirische Ich ist dem Wechsel unterworfen, das reine Ich ist unwandelbar. In einer neuen Welt mag Es wohl seine empirischen Bestimmungen verändert finden, und fremde Erscheinungen an sich vorübergehen sehen;

aber auch da ist Es immer dasselbige; für Es und durch Es sind diese Erscheinungen. Es kann nie aufhören zu sein, denn mit ihm verschwände die Welt, und in seiner Vernichtung gienge Zeit und Ewigkeit unter. Wer will am Grabe mit uns rechten über unsre Fortdauer? — Da endigt sich unser Dasein für diese — irdische — Sphäre, aber unser Dasein überhaupt ist damit nicht geschlossen; es ist unmöglich, diesem eine Gränze zu setzen. Soll die Welt hinter uns zurückbleiben, und die Zeit fortgehen? Versuche es, wer es kann, sich eine Welt vorzustellen, ohne Beziehung auf sein fortwährendes Bewußtsein, ohne ihr Dasein auf das seinige zu gründen, und eine Zeit, ohne sich selbst mit hineinzusetzen. Und nimmt er Alles, Zeit und Welt, mit dem Ich für vernichtet an, wie wird er das können, ohne selbst wieder in das öde Nichts das Ich — als die allgemeine Vernichtung beschauend — hineinzudenken? Es ist durchaus widersprechend, sich das Ich vernichtet vorzustellen, sich eines Zustandes bewußt werden zu wollen, worinn kein Bewußtsein mehr statt finden soll.

Bei dieser Ansicht der Unsterblichkeit geht auch nichts von jenem ästhetischen Interesse verloren, welches die Vorstellung der Ewigkeit in ihrer objectiven Unermeßlichkeit erweckte. — Wenn der Endliche mit dem Gefühl überwältigender Erhabenheit sich der ungeheuern Unendlichkeit gegenüber sah, und wenn der Sterbliche schaudernd an das gränzenlose Meer der Ewigkeit trat, über welches er durch eine unsichtbare Hand hinüber getragen zu werden hoffte, was konnte er mehr füh-

len, als bei dem Gedanken: Wir haben die Ewigkeit in uns! Unvergänglich herrscht das Ich über die Zeit, unveränderlich waltet es über der Welt seiner Erscheinungen; nie selbst von ihr ergriffen sieht es nur seine Erscheinung in ihren Kreisen wechseln.

III.

Literarische Anzeigen.

Philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer, von Karl Heinrich Heydenreich. Erster Jahrgang. Leipzig, bei Martini. 1796. 164 und 98 S. 12.

Wenn die Cultur des Verstandes und vorzüglich des Geschmackes bis zu einem bedeutenden Grade fortgeschritten ist, so werden – wie überhaupt so auch in der Religion — gewisse Formen obsolet und gewisse Vorstellungsarten unbrauchbar. So lange der Mensch ein Kind ist, denkt und spricht er wie ein Kind; so er aber ein Mann ist, muß er auch den-

ken und sprechen wie ein Mann. Jener Fortschritt der Cultur läßt sich eben so wenig aufhalten, als diese Folge desselben. Mit der Menschheit wird es durch diesen Fortschritt (trotz des Jammerns der Zurückbleibenden, die, um den Fortschritt verdächtig zu machen, immerwährend nur auf die nachtheiligen nie auf die vortheilhaften Seiten desselben hinweisen!) in der That nicht schlechter, sondern besser; so auffallend auch die Erscheinungen sein mögen, die sich als die ersten Folgen eines solchen Fortschritts zeigen, sobald er eine größere Ausbreitung unter den Mitgenossen eines gewissen Zeitalters erreicht hat. Die es mit ihrem Zeitalter und mit der Menschheit gut meinen, werden nicht, um die nachtheiligen Folgen zu verhüten, den Fortschritt aufhalten (das Gute hindern, damit nichts Böses daraus erfolge!) — sondern sie werden, soweit sie dazu den Beruf in sich fühlen, den Fortschritt zu befördern, dabei aber den nachtheiligen Folgen durch andre zweckmäßige Mittel vorzubauen beflissen sein. Wenn dann über das Zeitalter der Vorwurf des Leichtsinns, der Gleichgültigkeit ja wohl gar der Verachtung gegen Alles was dem Menschen heilig sein soll, ergeht: so trifft die Schuld sicher nicht die letztern, sondern jene, die nicht sowohl das, was dem Menschen heilig ist, als vielmehr gerade die Gestalt, in der es ihnen einleuchtend geworden ist, auch Andern aufdringen wollen, welche zum Theil diese Gestalt zwar durch die Zeit ihres Ursprungs entschuldigen und an jenen ohne Verachtung ertragen, aber bei dem Grade von Bildung des Geschmacks und des Verstandes, den sie erreicht haben, nicht anders als abgeschmackt finden können, dem größern Theil nach aber die Gestalt für die Sache selbst halten, wenn sie diese nicht schon unter einer richtigern Form kennen gelernt haben, und eben darum das Ganze gleichgültig oder verächtlich behandeln.

Der Kaltsinn gegen Religion, den man in unserm Zeitalter bemerkt, kömmt sicherlich zum Theil auch davon her,

daß noch so Viele von unsern Zeitgenossen die Religion unter einer Vorstellungsart kennen lernen, die sich mit der Cultur des Zeitalters, zu der sie sich auch emporgehoben haben, nicht verträgt, daß diese Cultur des Verstandes sowohl als des Geschmackes in unserm Zeitalter über alle Classen, und in gewissen Classen so weit, verbreitet ist, und gleichwohl für die Ausbreitung einer gereinigten Vorstellungsart der Religion noch so wenig geleistet ist. Denn, um eine neuere Vorstellungsart der Religion zu bilden, die der Fassungskraft der Mehreren angemessen, eine allgemeinere Ausbreitung erlangen könne; müssen die Resultate, welche die Philosophie in Rücksicht auf Religion aufgestellt hat, durch populäre gemeinfaßliche Darstellung erst der Einsicht der größern Classen nahe gebracht werden.

Diesem Bedürfniß, das die Zeichen der Zeit so unverkennbar verrathen, kann am sichersten auf dem Wege abgeholfen werden, den der Verf. eingeschlagen hat, und er hat sich unstreitig durch diese Schrift um die gute Sache der Religion ein wahres Verdienst erworben. Schon die Form der Schrift ist sehr zweckmäßig gewählt, um die Untersuchungen gerade unter der Classe von Lesern in Umlauf zu bringen, die ihrer am meisten bedürftig sind; es läßt sich erwarten, daß wenigstens hie und da einer von ihnen in der gefälligen Form eines Taschenbuches zu lesen sich überwinden werde, was er in der ernsthaften Form eines Buches schwerlich zur Hand nehmen würde. Noch größer aber ist das Verdienst der Schrift durch ihren Innhalt selbst. Wir freuen uns, mit Ueberzeugung ihr das Zeugniß geben zu können, daß sie ihrer angegebenen Bestimmung, für denkende Gottesverehrer, in der That entspreche Es ist kein Zweifel, daß Viele, denen es wirklich darum zu thun ist mit ihrer Ueberzeugung über Religion ins Reine zu kommen,

hier Belehrung und Auflösung ihrer Zweifel finden werden. Die Untersuchung ist ganz auf den gegenwärtigen Zustand der Religionsüberzeugung, auf die gangbarsten Einwürfe gegen die von der kritischen Philosophie geleistete neue Begründung der Religionswissenschaft berechnet; es wird also mancher gerade die Bedenklichkeiten, die seinen Beifall bis jetzt zurückgehalten haben, hier weggeräumt finden, und dadurch zu einer ruhigeren Ueberzeugung geführt werden. Der Vortrag ist lichtvoll und wird gewiß in den meisten Stellen Allen verständlich sein, die nicht ganz ungeübt sind, vorgelegte Begriffe aufzufassen.

Das Ganze besteht aus zwei Haupttheilen, die sogar auch durch eine abgesonderte Seitenzahl von einander geschieden sind. Der erste Theil, von 164 Seiten, ist speculativen Untersuchungen gewidmet; der zweite, von 98 Seiten, enthält: 1) Geistliche Reden; eine von dem Herausgeber selbst: Ueber den Einfluß der Naturscenen im Herbst auf Moralität und Religion; und zwei andre, von demselben aus dem Französischen übersetzt; 2) Selbstgespräche Andachten und geistliche Gedichte. -- Nach eben diesem Plan sollen auch die Fortsetzungen eingerichtet werden, die der Verf. uns hoffen läßt; mit der Einschränkung, die er in der Vorrede hinzufügt: „daß die folgenden Jahrgänge überhaupt mehr „mit redneriſchen und poetischen Stücken als mit speculativen „Betrachtungen angefüllt sein werden.“ Wir möchten den Verfasser bitten, diese Veränderung der Einrichtung wenigstens in den nächst folgenden Jahrgängen noch nicht vorzunehmen. Unstreitig werden viele seiner Leser ihm auch für solche mehr auf Erbauung als auf Belehrung abzweckende Betrachtungen dankbar sein, zumal wenn sie durch ihren Gehalt sich immer zu ihrem Vortheil auszeichnen werden; und insofern würde man sie bei der Fortsetzung auch ungern vermissen. Allein dies Bedürfniß scheint doch — da asketische Betrach-

tungen, die geläuterte Religionsbegriffe vortragen, nicht so ganz selten gefunden werden — lange nicht so dringend zu sein, als das andere, worauf dieses Taschenbuch vorzüglich Rücksicht nehmen soll, nämlich: die Grundsätze einer gereinigten Religion der Ueberzeugung Mehrerer nahe zu bringen, sie in die zahlreiche Classe der Zeitgenossen, die daran Antheil zu nehmen theils den Wunsch theils das Bedürfniß haben, einzuführen, und durch Berichtigung mancher Mißverständnisse, und durch Aufklärung der dahin einschlagenden Begriffe, die hauptsächlichsten Hindernisse wegzuräumen, die dem Verständniß und der Anerkennung der reinen Religion im Wege stehen.

Diesem Bedürfniß abzuhelfen hat der Verf. in den zwei innhaltreichen Abhandlungen, die den ersten Theil dieses Jahrgangs ausmachen, einen sehr beifallswürdigen Anfang gemacht, von dem wir noch besonders Rechenschaft abzulegen haben.

1) Die Einleitung, Ueber das Unsittliche der Gleichgültigkeit und die wahre Würde der Liebe für die Religion, hat ihr Thema recht gut ausgeführt, und ist mit vieler Wärme geschrieben. Sie schildert sehr treffend den Zustand religiöser Gesinnung und die verschiedenen Gestalten, unter welcher die Gleichgültigkeit gegen die Religion unter unsern Zeitgenossen auftritt. Es verdient in der That von dem größten Theil unsrer Zeitverwandten tief beherzigt zu werden, was der Verf. nicht bloß von den Gleichgültigen gegen alle Religion sondern auch von den verschiednen Arten unächter Religionsfreunde sagt, deren unlautere Triebfedern er mit eben so viel Kenntniß des menschlichen Herzens und der herrschenden Denkart des Zeitalters, als mit anständiger Freimüthigkeit aufdeckt. Es hat sich uns

aber bei dem Durchlesen dieses Aufsatzes eine zweifache Bemerkung aufgedrungen, die wir hier mittheilen wollen, um uns mit dem Verf. zu verständigen, wo wir mit ihm nicht ganz einig sein können. — Erstens: der Verf. bezieht das Interesse für Religion bloß auf das Wissen. Er schildert die Gleichgültigen so, S. 19: „in deren Seelen alles Interesse „für Religion schläft, und die in keinem Verhältnisse ihres Le„bens durch ihre Unentschiedenheit über die Grund„wahrheiten derselben aufgehalten oder beunruhigt wer„den;" oder S. 22: „die alles Bestrebens ermangeln, über „das Dasein eines Gottes und sein Verhältniß zur Mensch„heit und zur Welt Gewißheit zu erlangen." Allerdings ist es von Wichtigkeit, in Rücksicht des Wissens über diese Fragen mit sich selbst einig zu sein, und kein ächter Freund der Religion wird es vernachläßigen, darüber sich so viel Belehrung und Gewißheit zu verschaffen, als in seinem Kreise möglich ist. Allein der Werth der Religion und der Zweck derselben scheint uns viel zu sehr beschränkt, wenn man darum ihr ganzes Wesen und Interesse setzen wollte. Die Religion ist eine Sache vielmehr des Handelns als des Wissens. Die Religion ist ein Act der Selbstthätigkeit, wodurch der Mensch zu einer innern Betrachtung seines moralischen Zustandes sich in die Gegenwart Gottes versetzt, durch den er gleichsam vor Gott sich selbst sammelt, um seine Vorsätze zum Guten mit desto großerm Ernst zu fassen. Die erworbene Fertigkeit, diesen Act in sich hervorzubringen, in Verbindung mit der daraus entspringenden bleibenden Gesinnung, zu demselben gegen alle Versuchung zur Sünde sowohl als gegen alle Trägheit im Guten seine Zuflucht zu nehmen, ist Religiosität. Von dieser Seite die Religion betrachtet, zeigt sich dann auch die Religion als ein weit dringenderes Bedürfniß für den Menschen, als so wie sie von dem Verf. (und, man kann hinzusetzen, beinah

auch von allen Andern bis jetzt vorgestellt worden ist, und sonach ist auch die Gleichgültigkeit gegen dieselbe noch weit sträflicher. — Zweitens: der Verf. begreift unter Gleichgültigkeit gegen die Religion die ganze Gattung derjenigen Denkungsart, welche die Religion von sich entfernt hält, und nennt diese Denkungsart gegen die Religion Indifferentism Allein, was erstens das letztere betrifft, so möchten wir gern den Ausdruck Indifferentismus ausschließend für den Begriff in Anspruch nehmen, den er seiner Form und etymologischen Bedeutung nach eigentlich bezeichnet, nämlich: die Lehrmeinung, welche als System aus Principien aufstellt, daß die Religion etwas dem Menschen gleichgültiges sei. Fürs andre scheint uns auch selbst der Ausdruck Gleichgültigkeit sehr unbequem, wenn damit die ganze Gattung jener Denkungsart bezeichnet werden soll. Denn er bezeichnet nur eine einzelne Art derselben, und wenn man also jene Denkungsart in ihre verschiednen Arten eintheilt, so findet man Arten derselben, die das gerade Gegentheil von Gleichgültigkeit (dies Wort in seiner eigentlichen Bedeutung genommen) sind. Wir wollen, um dies zu zeigen, nur bei der Eintheilung stehen bleiben, die der Verf. selbst gemacht hat. Er unterscheidet eine Gleichgültigkeit des Herzens, und eine Gleichgültigkeit des Kopfs, (Ausdrücke, die ebenfalls nicht glücklich gewählt sind, den zum Grunde liegenden Begriff zu bezeichnen!) und erklärt diesen Unterschied so: „einige fühlen den Reiz der religiösen Fragen nicht „einmal, ihr moralisches Bewußtsein leitet sie nicht darauf hin; „andre verläugnen es sich es zwar nicht, daß jene Fragen für „den moralischen Menschen unabweisliche Fragen sind, aber „sie unterdrücken den Reiz derselben, und geben sich „durch mannichfaltige psychologische Kunstgriffe absichtlich eine Stimmung von Gleichgültigkeit für dieselben.“ Das letztere welches als die Gleichgültigkeit des Kopfes

aufgestellt wird, ist offenbar kein Zustand der Gleichgültigkeit sondern der Thätigkeit gegen die Religion. Noch auffallender wird dies bei der dritten Classe, die der Verf. aufführt, dem Indifferentism der Bosheit, welcher das thätigste Widerstreben gegen Religion und Moralität in sich einschlöße, und also nur im aller uneigentlichsten Sinne ein Zustand der Gleichgültigkeit genannt werden könnte. Was der Verf. unter diesem Indifferentism der Bosheit begreift, wird am treffendsten durch den Ausdruck der Religionsverachtung bezeichnet, der die unmoralische Gesinnung mit einschließt, bei dem deutlichen Bewußtsein der Unentbehrlichkeit der Religion sie dennoch von sich entfernt zu halten. Das Wort Indifferentism in unserer Bedeutung als Lehrmeinung verstanden, könnte Indifferentism der Bosheit nichts anderes bedeuten als ein System des Indifferentism, inwiefern es jemand erfände oder sich zu eigen machte, um sich selbst gegen die Vorwürfe sicher zu stellen, die sein Gewissen ihm wegen seiner Verachtung der Religion vorhielte; welches dann als die unterste Stufe des moralischen Verfalls gelten müßte. Allein auch so würde doch die Benennung nicht recht passend sein. Ueberhaupt ist die angegebne Eintheilung nicht erschöpfend, und man muß noch um einen beträchtlichen Schritt weiter zurückgehen, um die ganze Gattung mit allen ihren Arten vollständig zu umfassen.

2) Der Aufsatz Ueber den Glauben im Allgemeinen und besonders über den Glauben an das Dasein Gotes besteht aus drei Abtheilungen. Die erste, S. 19 — 89, welche über die Natur des Glaubens belehrende Aufschlüsse giebt, hat den richtigen Gesichtspunkt gefaßt, aus welchem der moralische Glaubensgrund vorgestellt werden muß, und wird gewiß nicht wenig dazu beitragen, die

Hindernisse zu heben, die dem Glauben gemeiniglich im Wege sind, weil man dessen Bedeutung falsch gefaßt, und dadurch ganz falsche Erwartungen von ihm geschöpft hat. Die zweite, S. 99 — 120, löst einige der gewöhnlichsten Zweifel gegen den moralischen Glauben an das Dasein Gottes sehr befriedigend und zum Theil mit ungemeiner Klarheit und Faßlichkeit. Die dritte, S. 121 — 164, enthält einen Brief von einem denkenden Manne über die Kraft des moralischen Glaubensgrundes, oder vielmehr Klagen, über die Unwirksamkeit dieses Glaubensgrundes zu einer lebendigen Ueberzeugung; — ein Document das dieser Aufbewahrung und öffentlichen Mittheilung allerdings würdig war, da es ein so sprechendes Bild von dem religiösen Ueberzeugungszustand liefert, wie er gewiß nicht bloß bei jenem Individuum, sondern bei einem großen Theil derer, die Befestigung ihrer religiösen Ueberzeugung aus der kritischen Philosophie schöpfen wollten, anzutreffen ist. Aus eben diesem Grunde verdient auch der Herausgeber den vollsten Dank für die mitgetheilte Antwort auf jenen Brief, welche mit vieler Freimüthigkeit und Gründlichkeit zeigt, daß der wahre Grund jener Unwirksamkeit in einem kranken Zustand der Seele zu suchen sei, dessen Kennzeichen von dem Verf. des Briefes sehr bestimmt angegeben werden.